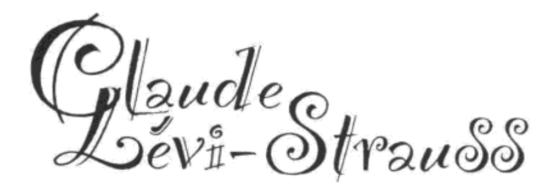
列维-斯特劳斯文集

神



列维-斯特劳斯文集

4 神话学：从蜂蜜到烟灰

MYTHOLOGIQUES: DU MIEL AUX CENDRES

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 / 著
Claude Lévi-Strauss
周昌忠 / 译



中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

神话学：从蜂蜜到烟灰/（法）克洛德·列维-斯特劳斯著；周昌忠译.
北京：中国人民大学出版社，2007
（列维-斯特劳斯文集；4）
ISBN 978-7-300-07776-5

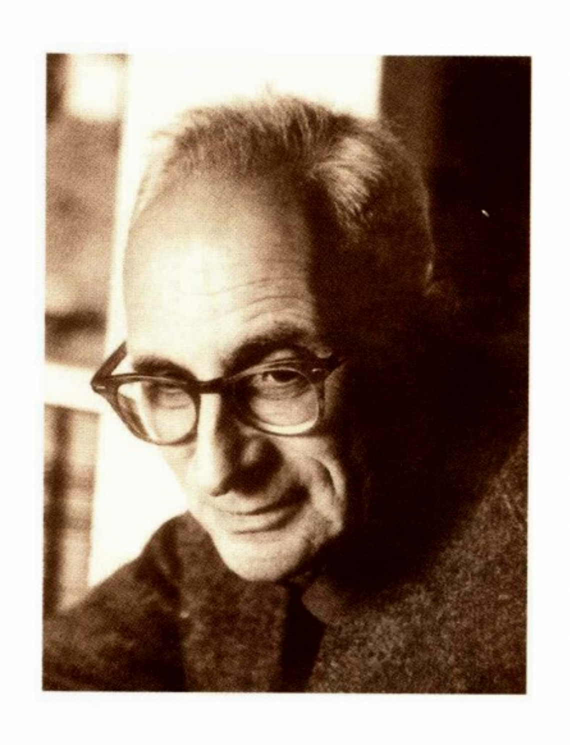
Ⅰ.神…
Ⅱ.①克…②周…
Ⅲ.神话-研究
Ⅳ.B932

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2006）第 156919 号

本书的出版经由法国文化部出版中心资助

列维-斯特劳斯文集 ④
神话学：从蜂蜜到烟灰
[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 著
周昌忠 译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街 31 号	**邮政编码**	100080
电　　话	010－62511242（总编室）		010－62511398（质管部）
	010－82501766（邮购部）		010－62514148（门市部）
	010－62515195（发行公司）		010－62515275（盗版举报）
网　　址	http：//www.crup.com.cn		
	http：//www.ttrnet.com（人大教研网）		
经　　销	新华书店		
印　　刷	北京华联印刷有限公司		
规　　格	148 mm×210 mm　32 开本	**版　　次**	2007 年 1 月第 1 版
印　　张	17.625 插页 5	**印　　次**	2007 年 1 月第 1 次印刷
字　　数	453 000	**定　　价**	50.00 元（精装）
			35.00 元（平装）



克洛德·列维-斯特劳斯

总 序

克洛德·列维-斯特劳斯为法兰西学院荣誉退休教授，法兰西科学院院士，国际著名人类学家，法国结构主义人文学术思潮的主要创始人，以及当初五位“结构主义大师”中今日唯一健在者。在素重人文科学理论的法国文化中，第二次世界大战后两大“民族思想英雄”之代表应为：存在主义哲学家萨特和结构主义人类学家列维-斯特劳斯。“列维-斯特劳斯文集”（下称“文集”）中文版在作者将届百岁高龄之际由中国人民大学出版社出版，遂具有多方面的重要意义。简言之，“文集”的出版标志着中法人文学术交流近年来的积极发展以及改革开放政策实施以来中国人文社会科学所取得的一项重要学术成果，同时也显示出中国在与世界学术接轨的实践中又前进了一大步。关于作者学术思想的主旨和意义，各位译者均在各书译后记中作了介绍。在此，我拟略谈列维-斯特劳斯学术思想在西方人文社会科学整体中所占据的位置及其对于中国人文社会科学现代化发展所可能具有的意义。

列维-斯特劳斯的学术思想在战后西方人文社会科学史上占有独特的地位，其独特性首先表现在他作为专业人类学家和作为结构主义哲学家所具有的双重身份上。在人类学界，作为理论人类学

家，50年来其专业影响力几乎无人可及。作为“结构主义哲学家”，其声势在结构主义运动兴盛期间竟可直逼萨特，甚至曾一度取而代之。实际上，他是20世纪六七十年代法国结构主义思潮的第一创始人，其后结构主义影响了法国甚至西方整整一代文化和学术的方向。比萨特更为重要之处则表现在，其影响不限于社会文化思潮方面，而是同时渗透到人文社会科学的各个专业领域，并已成为许多学科的重要理论和方法论的组成部分。可以说，列维-斯特劳斯的结构主义在诸相关学科领域内促成了各种多学科理论运作之交汇点，以至于以其人类学学科为中心可将其结构理论放射到许多其他相关学科中去；同时作为对传统西方哲学的批评者，其理论方法又可直接影响人文社会科学的认识论思考。

当然，列维-斯特劳斯首先是一位人类学家。在法国学术环境内，他选择了与英美人类学更宜沟通的学科词 anthropology 来代表由自己所创新的人类学—社会学新体系，在认识论上遂具有重要的革新意义。他企图赋予“结构人类学”学科的功能也就远远超过了通常人类学专业的范围。一方面，他要将结构主义方法带入传统人类学领域；而另一方面，则要通过结构人类学思想来影响整个人文社会科学的方向。作为其学术思想总称的“结构人类学”涉及众多学科领域，大致可包括：人类学、社会学、考古学、语言学、哲学、历史学、心理学、文学艺术理论（以至于文艺创作手法），以及数学等自然科学……结果，20世纪60年代以来，他的学术思想不仅根本转变了世界人类学理论研究的方向，而且对上述各相关学科理论之方向均程度不等地给予了持久的影响，并随之促进了现代西方人文社会科学整体结构和方向的演变。另外，作者早年曾专修哲学，其人类学理论具有高度的哲学意义，并被现代哲学界视为战

后法国代表性哲学家之一。他的哲学影响力并非如英美学界惯常所说的那样，仅限于那些曾引起争议的人生观和文化观方面，而是特别指他对现代人文社会科学整体结构进行的深刻反省和批评。后者才是列维-斯特劳斯学术理论思想的持久性价值所在。

在上述列举的诸相关学科方法论中，一般评论者都会强调作者经常谈到的语言学、精神分析学和马克思哲学对作者结构人类学和神话学研究方式所给予的重大影响。就具体的分析技术面而言，诚然如是。但是，其结构主义人类学思想的形成乃是与作者对诸相关传统学科理论方向的考察和批评紧密相连的。因此更加值得我们注意的是其学术思想形成过程中所涉及的更为深广的思想学术背景。这就是，结构人类学与20世纪处于剧烈变动中的法国三大主要人文理论学科——哲学、社会学和历史学——之间的互动关系。作者正是在与此三大学科系列的理论论辩中形成自己的结构人类学观念的。简言之，结构人类学理论批评所针对的是：哲学和神学的形而上学方向，社会学的狭义实证主义（个体经验主义）方向，以及历史学的（政治）事件史方向。所谓与哲学的论辩是指：反对现代人文社会科学继续选择德国古典哲学中的形而上学和本体论作为各科学术的共同理论基础，衍生而及相关的美学和伦理学等部门哲学传统。所谓与社会学的论辩是指：作者与法国社会学和英美人类学之间的既有继承又有批判的理论互动关系。以现代“法国社会学之父”迪尔凯姆（Emile Durkheim）为代表的“社会学”本身即传统人种志学（ethnography）、人种学（ethnology）、传统人类学（anthropology）、心理学和语言学之间百年来综合互动的产物；而作为部分地继承此法国整体主义新实证社会学传统的列维-斯特劳斯，则是在扩大的新学术环境里进一步深化了该综合互动过程。因此作

者最后选用“结构人类学”作为与上述诸交叉学科相区别的新学科标称，其中蕴含着深刻的理论革新意义。所谓与历史学的论辩是指：在历史哲学和史学理论两方面作者所坚持的历史人类学立场。作者在介入法国历史学这两大时代性议题时，也就进一步使其结构人类学卷入现代人文社会科学认识论激辩之中心。前者涉及和萨特等历史哲学主流的论辩，后者涉及以年鉴派为代表的150年来有关“事件因果”和“环境结构”之间何者应为“历史性”主体的史学认识论争论。

几十年来作者的结构人类学，尽管在世界上影响深远，却也受到各方面（特别是一些美国人类学和法国社会学人士）的质疑和批评，其中一个原因似乎在于彼此对学科名称，特别是“人类学”名称的用法上的不同。一般人类学家的专业化倾向和结构人类学的“泛理论化”旨趣当然会在目标和方法两方面彼此相异。而这类表面上由于学科界定方式不同而引生的区别，却也关系到彼此在世界观和认识论方面的更为根本的差异。这一事实再次表明，列维-斯特劳斯的人类学思想触及了当代西方人文理论基础的核心领域。与萨特以世界之评判和改造为目标的“社会哲学”不同，素来远离政治议题的列维-斯特劳斯的“哲学”，乃是一种以人文社会科学理论结构调整为目的的“学术哲学”。结构主义哲学和结构人类学，正像20世纪西方各种人文学流派一样，都具有本身的优缺点和影响力消长的过程。就法国而言，所谓存在主义、结构主义、后结构主义的“相互嬗替”的历史演变，只是一种表面现象，并不足以作为评判学派本身重要性的尺度。当前中国学界更不必按照西方学术流派演变过程中的一时声誉及影响来判断其价值。本序文对以列维-斯特劳斯为首的结构主义的推崇，也不是仅以其在法国或整个西方

学界中时下流行的评价为根据的，而是按照世界与中国的人文社会科学整体革新之自身需要而加以评估的。在研究和评判现代西方人文社会科学思想时，需要区分方向的可取性和结论的正确性。前者含有较长久的价值，后者往往随着社会和学术条件的变迁而不断有所改变。思想史研究者均宜于在学者具体结论性话语中体察其方向性含义，以最大限度地扩大我们的积极认知范围。今日列维-斯特劳斯学术思想的价值因此不妨按照以下四个层面来分别评定：作为世界人类学界的首席理论代表；作为结构主义运动的首席代表；作为当前人文社会科学理论现代化革新运动中的主要推动者之一；作为中国古典学术和西方理论进行学术交流中的重要方法论资源之一。

20 世纪 90 年代以来，适逢战后法国两大思想运动“大师凋零”之会，法国学界开始了对结构主义时代进行全面回顾和反省的时期，列维-斯特劳斯本人一生的卓越学术贡献重新受到关注。自著名《批评》杂志为其九十华诞组织专辑之后，60 年代初曾将其推向前台的《精神》期刊 2004 年又为其组编了特刊。我们不妨将此视作列维-斯特劳斯百岁寿诞“生平回顾”纪念活动之序幕。2007 年夏将在芬兰举办的第 9 届国际符号学大会，亦将对时届百龄的作者表达崇高的敬意。凡此种种均表明作者学术思想在国际上所享有的持久影响力。列维-斯特劳斯和结构主义的学术成就是属于全人类的，因此也将在不断扩展中的全人类思想范围内，继续参与积极的交流和演变。

作为人类文化价值平等论者，列维-斯特劳斯对中国文化思想多次表示过极高的敬意。作者主要是通过法国杰出汉学家和社会学家格拉内（Marcel Granet）的著作来了解中国社会文化思想的特

质的。两人之学同出迪尔凯姆之门，均重视对文化现象进行整体论和结构化的理论分析。在2004年出版的《列维-斯特劳斯纪念文集》（L'Herne出版社，M. Izard主编）中有Yves Goudineau撰写的专文《列维-斯特劳斯，格拉内的中国，迪尔凯姆的影子：回顾亲属结构分析的资料来源》。该文谈到列维-斯特劳斯早年深受格拉内在1939年《社会学年鉴》发表的专著的影响，并分析了列维-斯特劳斯如何从格拉内的"范畴"（类别）概念发展出了自己的"结构"概念。顺便指出，该纪念文集的编者虽然收进了几十年来各国研究列维-斯特劳斯思想的概述，包括日本的和俄罗斯的，却十分遗憾地遗漏了中国的部分。西方学术界和汉学界对于中国当代西学研究之进展，了解还是十分有限的。

百年来中国学术中有关各种现代主题的研究，不论是政经法还是文史哲，在对象和目标选择方面，已经越来越接近于国际学术的共同标准，这是社会科学和自然科学全球化过程中的自然发展趋势。结构主义作为现代方法论之一，当然也已不同程度上为中国相关学术研究领域所吸纳。但是，以列维-斯特劳斯为首的法国结构主义对中国学术未来发展的主要意义却是特别与几千年来中国传统思想、学术、文化研究之现代化方法论革新的任务有关的。如我在为《国际符号学百科全书》（柏林，1999）撰写的"中国文化中的记号概念"条目和许多其他相关著述中所言，传统中国文化和思想形态具有最突出的"结构化"运作特征（特别是"二元对立"原则和程式化文化表现原则等思考和行为惯习），从而特别适合于运用结构主义符号学作为其现代分析工具之一。可以说，中国传统"文史哲艺"的"文本制作"中凸显出一种结构式运作倾向，对此，极其值得中国新一代国学现代化研究学者关注。此外，之所以说结构

主义符号学是各种现代西方学术方法论中最适合中国传统学术现代化工作之需要者，乃因其有助于传统中国学术思想话语（discourse）和文本（text）系统的“重新表述”，此话语组织重组的结果无须以损及话语和文本的原初意涵为代价。反之，对于其他西方学术方法论而言，例如各种西方哲学方法论，在引入中国传统学术文化研究中时，就不可避免地会把各种相异的观点和立场一并纳入中国传统思想材料之中，从而在中西比较研究之前就已“变形”了中国传统材料的原初语义学构成。另一方面，传统中国文史哲学术话语是在前科学时代构思和编成的，其观念表达方式和功能与现代学术世界通行方式非常不同，颇难作为“现成可用的”材料对象，以供现代研究和国际交流之用。今日要想在中西学术话语之间（特别是在中国传统历史话语和现代西方理论话语之间）进行有效沟通，首须解决二者之间的“语义通分”问题。结构主义及其符号学方法论恰恰对此学术研究目的来说最为适合。而列维-斯特劳斯本人的许多符号学的和结构式的分析方法，甚至又比其他结构主义理论方法具有更直接的启示性。在结构主义研究范围内的中西对话之目的绝不限于使中国学术单方面受益而已，其效果必然是双向的。中国研究者固然首须积极学习西方学术成果，而此中西学术理论“化合”之结果其后必可再反馈至西方，以引生全球范围内下一波人类人文学术积极互动之契机。因此，“文集”的出版对于中国和世界人文社会科学方法论全面革新这一总目标而言，其意义之深远自不待言。

“文集”组译编辑完成后，承蒙中国人民大学出版社约我代为撰写一篇“文集”总序。受邀为中文版“列维-斯特劳斯文集”作序，对我来说，自然是莫大的荣幸。我本人并无人类学专业资格胜

任其事，但作为当代法国符号学和结构主义学术思想史以及中西比较人文理论方法论的研究者，对此邀请确也有义不容辞之感。这倒不是由于我曾在中国最早关注和译介列维-斯特劳斯的学术思想，而是因为我个人多年来对法国人文结构主义思潮本身的高度重视。近年来，我在北京（2004）、里昂（2004）和芬兰伊马特拉（2005）连续三次符号学国际会议上力倡此意，强调在今日异见纷呈的符号学全球化事业中首应重估法国结构主义的学术价值。而列维-斯特劳斯本人正是这一人文科学方法论思潮的主要创始人和代表者。

结构主义论述用语抽象，“文集”诸译者共同努力，完成了此项难度较大的翻译工作。但在目前学术条件下，并不宜于对译名强行统一。在一段时间内，容许译者按照自己的理解来选择专有名词的译法，是合乎实际并有利于读者的。随着国内西学研究和出版事业的发展，或许可以在将来再安排有关结构主义专有名词的译名统一工作。现在，“文集”的出版终于为中国学界提供了一套全面深入了解列维-斯特劳斯结构主义思想的原始资料，作为法国结构主义的长期研究者，我对此自然极感欣慰，并在此对“文集”编辑组同仁和各卷译者表示诚挚祝贺。

李幼蒸 2005 年 12 月
国际符号学学会（IASS）副会长
中国社会科学院世界文明研究中心特约研究员

译者序

列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss，1908—　）在西方现代哲学史上占有“结构主义之父”的重要地位。哲学结构主义的兴起公认肇始于列维-斯特劳斯《野性的思维》（*La pensée sauvage*）的问世（1962年）。如果说，就他个人的学术生涯而言，这个思潮的形成相应于他从文化人类学家向哲学家过渡的过程，那么，《野性的思维》只是这个过程的开端，而其完成则是这四卷本的《神话学》（*Mythologiques*）（1964—1971 年）。这部书标志着哲学结构主义的真正确立。

第一卷是《生食和熟食》（*Le cru et le cuit*）。在这一卷里可以看出作者开创哲学结构主义的思路和方法。哲学结构主义是他把瑞士语言学家索绪尔（F. de Saussure，1857—1913 年）的结构语言学和他自己的文化人类学相结合的产物。他的文化人类学工作乃是采取田野考察方式的种族志（ethnography，又译“民族志”、“人种志”）研究，通过实地观察记录和采集原始社区的神话来研究原始社会的文化、制度和风俗等。

他不是从道德教化方面来诠释神话，而是运用结构语言学的符号学（semiotics）方法分析神话。这种语言分析揭示，不仅个别神话，而且巴西内地原始社区的全部神话所构成的整体皆有一定的形式结构。这些神话结成转换关系，并且表现出同构性（isomorphisme），也即具有相同的形式结构。各个神话运用各种不同代码：感觉的、社会的、美学的和天文的，传递不同的消息，但展示了同样的骨架（arma-

ture)。这种形式结构是意义的载体。神话作为语言，其意指的终极东西是人类心智。神话的逻辑结构反映了原始人类的心智结构。然而，神话的结构是脱离心智的文本结构。所以说，神话是原始人集体无意识的作品，以其结构展现了从自然到文化的过程。

作者进而提出一般的哲学结构主义。为此，他像英美分析传统的语言哲学家一样，也引入“语言—心智—世界”这个三元构架。他表明，语言系统意指心智，心智借助世界创造语言系统，而语言系统建立已“铭刻”在心智结构中的世界形象。一句话，这里，心智的结构是第一位或者说第一性的。心智的认识活动是以这结构去重构和复现世界的经验对象。同时，这种心智结构又有着本体论的地位，因为它“铭刻”着“世界的形象”。

第二卷是《从蜂蜜到烟灰》(*Du miel aux cendres*)。在这一卷里，作者通过对新的神话，包括第一卷里已提到过的神话继续作结构分析，并运用“新的观点”，显示神话思维能超越第一卷表明的经验层面，进到抽象概念的层面，即他所说的从“性质的逻辑”进到“形式的逻辑”，所运用的范畴则从可感觉性质的范畴——“生和熟、新鲜和腐烂、干和湿”——进到形式的范畴——“虚空和充实、容器和内容、内和外、包含和排除”。他指出，这研究对于认识人类思维的本性和发展有重要意义。在西方文明中，上述思维进步通过“神话→哲学→科学”的进化过程而实现。可是，南美洲神话表明，对于思维从感性直观到抽象概念的进步，其中的过渡并不是必要的。他进而强调，结构与分析并不排斥历史的研究，同时，结构分析在寻找不同种族的共同根本特性时，也不无视它们表面上的差异。

第三卷是《餐桌礼仪的起源》(*L'origine des manières de table*)。这一卷的特点是把种族志、逻辑（形式）和语义三个层面或向度上的

神话研究贯通起来。首先，从种族志向度入手，这一卷跳出前两卷的“地盘”南美洲，开始转移到北美洲，但仅限于北美洲中部地区，把余下部分留给下一卷。并且，对新神话作研究的同时，对已研讨过的神话作重新考察，尤其揭示新老神话间的转换关系。这样，新材料的发掘为逻辑即形式向度上的结构分析的深化——“螺旋式进步”创造了前提。这种深化在于对神话思维的逻辑的认识不断进步：从“性质的逻辑”（第一卷）进到“形式的逻辑”（第二卷），现在再进到“命题的逻辑”。这种逻辑运用的对立范畴，其两个对立构分不再是绝对地看待的极项（如存在或不存在），而是项之间的关系，如“亲近和疏远”、“内婚制和外婚制”。因此，这种对立现在是“关系的关系”。神话思维通过引入时间范畴而达致这种逻辑。这揭示了空间中的对立关系的必要中介，从而把空间上绝对的静态对立转变成时间上相对的动态对立。

与这种形式向度上的进步互为表里的，是语义向度上的进步。第一卷揭示了烹饪之无（生）和有（熟）的对立。第二卷预设了烹饪的存在，考察了其“周围”两边：向自然下降的方面即蜂蜜和向文化上升的方面即烟草，探讨了有关蜂蜜和烟草的习俗和信念。这三卷则进一步考察了烹饪的“轮廓”。它表明，烹饪包括自然和文化两个方面，前者为消化，后者则从食谱一直到餐桌礼仪。食谱是对自然物质的文化精制，餐桌礼仪在食物配制规矩上再加上食用礼仪，因此是二级文化精制。消化则是对已作过文化处理的物质再作自然精制。

第三卷还表明，神话昭示，餐桌礼仪乃至一般良好习俗是对世界的敬服，而礼貌是对世界承担的义务。这导致发见神话不仅隐藏着逻辑，而且还隐藏着伦理学。神话伦理学与我们伦理学的距离超过其逻辑与我们逻辑的距离。这启示我们，一种健全的人道主义不应从自我和自爱出发，而应从尊重他人出发，应当把世界放在生活前面，把生

活放在人类前面。

第四卷是《裸人》(*L'homme nu*)。这一卷继第三卷，把种族志考察、逻辑结构分析和语义分析推广到北美洲中部以外地区神话的研究。于是，对整个美洲的神话的研究也就完成了。这三个层面的神话研究揭示，整个美洲大陆只有一个神话。远隔数千公里、操不同语言、有着不同传统的人有多个神话（算上异本，这数目还要翻两番），这些形状、质地和色彩各异的碎片现在经过精工修补，成为匀质制品，呈现连贯的图景。如形式分析所彰显的，这“唯一的神话”乃“受一个隐秘计划启示而作成”。语义分析则昭示，各主要主题带着确定意味依同样次序出现，并且诸多细枝末节也都有一定的意味的语义功能。重要的是，这个洞见作为理论假说，可如天文学预言天体，而后以观测予以证实那样，也能从这唯一神话图式出发，预言存在某些神话，继以对它们的实际发现。

由此，作者引出结论说：神话就世界的秩序、实在的本性、人的起源和人的命运等给我们教益。神话还让我们了解它们渊源所自的社会，展示这些社会遵循的内在动力，表明社会的信念、习俗和制度存在的理由。最为重要的是，神话使我们发现人类心灵的某些运作模式，它们亘古不变，又在无限空间里广泛流传。我们可以重又发现这些带根本性的模式在其他社会里、心理生活的其他领域里也存在着。这是对千百年来尤其由哲学家进行的神话反思的突破，是创立哲学结构主义的主要依据。

作者表明，一切神话皆发源于个人的创造。为了“提升”到神话的地位，个人创造的作品交付给“口头传播”。在“口头传播”过程中，一切与创造者个人的气质、才干、想象力和个人经验相关的偶然因素皆被汰除，唯有基于共同的集体之共同需要的、有结构的层次才

保持稳定。于是，渐次从话语总体中离析出“晶体”，即共同体按集体模式采纳的神话。所以，神话作为话语或文本的结构，是“无名氏的话语或文本”。神话思维是无主体的，是集体无意识。这是从神话生发的结构主义的核心思想。“结构的事实是第一位的”，不可以把结构还原到“发生”，因为，虽然一切结构都是必然地产生出来的，但问题是一个结构的每个先前阶段本身也都是一个结构。神话的特征是结构依附于意义。神话的逻辑结构的“周期分布”乃与“语义层级”不可或离。神话让结构从属于意义，成为对意义的直接表达。

值得注意的是，作者在创造性地坚持在神话研究中把逻辑—数学工具运用于结构分析之余，还把西方文明的“科学知识”放到文化史和民族文化的背景中去考量。他表明，一方面，神话的“深层逻辑”包括着产生各民族社会自己的“原本话语”的规则，而这正是“科学知识”的“绝对优越性”所系，也正是神话逻辑结构分析及其方法的根据所在，任何“文化相对主义”在此都无置喙之地。在这个范围里，其他社会和民族那里产生和发展起来的知识模式都难望“科学知识”之项背。而另一方面，不能因此把“科学知识”和“科学思维”同科学以前的和其他民族的“知识类型”对立起来。恰恰相反，现在需要恢复当初为了知识进步而牺牲的极大丰富性，通过“倒退运动”回到曾力图回避的感觉世界，并找回曾被拒斥的“非理性思维形式”。

周昌忠

2006年12月

CLAUDE LEVI-STRAUSS

de l'Académie francaise

MYTHOLOGIQUES

**

du miel aux cendres



法文版包封

符号表

符号	含义
△	男人
○	女人
△＝○	婚配（离异：≠）
┌─┐ △　○	兄弟和姊妹（他们的分离：┌//┐）
△○ |　| △○	父亲和儿子，母亲和女儿，等等
⇨	转换
→	成为，被变成……
↔	当且仅当
:	对……
::	作为……
/	对立
≡	全等，同系，对应
≢	非全等，非同系，非对应
=	等同
≠	差异
∪	并，复合，合取
//	分离，析取
f	函数
$X^{(-1)}$	反 X
＋，－	这两个记号使用时带各种不同含义，视语境而定：加、减；存在、不存在；一对相反量的第一、第二项。

献给莫尼克（Monique)

Scriptorum chorus omnis amat nemus，et fugit urbes，
rite cliens Bacchi，somno gaudentis et umbra.

歌舞者都到林间做爱，然后奔向城池，
那里有平民酒神的祭礼，大家进入黑甜
的梦乡。

贺拉斯（Horace)：《书简》(*Epître*) Ⅱ，L. 11，
《致尤利乌斯·弗洛鲁斯》(*A Julius Florus*)。



目 录



插图目录

序　言

这部《神话学：从蜂蜜到烟灰》作为第二个部分继续《神话学：生食和熟食》中开始的探讨。开始时，我在用新眼光进行观点阐述的同时注意做必要的简扼重述，以便让未读过前一卷的人也能大胆地去表明，神话学的大地是圆的。因此，这一卷并不回到一个强制的出发点。读者无论从哪个地方开始读，都一定能完成全部旅程，因为它始终沿同一个方向前进，步伐让人能够忍耐，而且整齐有序。

无论在法国还是其他国家，第一卷采取的方法和提出的结论都引起了大量的争论。现在似乎还没有到对它们作出回答的时候。与其听凭论争带上哲学倾向，从而很快变得空洞乏味，还不如继续执行我的任务，丰富我的辩护状。反对者和支持者双方都言之凿凿。当这项工作进展到一定时候，我们摆出了全部证据，展示了全部证明，控诉也就可以被驳倒了。

因此，眼下我满足于向曾帮助过我的人士表示谢意。巴西气象台台长墨苏斯·马尔丹·多斯·桑托斯（Jesus Marden dos Santos）先生、国立亚马逊研究所所长德哈耳马·巴提斯塔（Djalma Batista）先生、帕拉“埃米利奥·果埃尔迪”博物馆长达耳西·德·奥利韦腊·阿耳布凯尔凯（Dalcy de Oliviera Albuquerque）先生和国家自然史博物馆的克洛迪娜·贝尔特（Claudine Berthe）女士提供了精确的气象学和植物学资料。雅克琳·博朗（Jacqueline Bolens）女士帮助搜集并翻译了德文资料。尼科尔·贝尔蒙（Nicole Belmont）小姐帮助我备办文献，绘制插图，编制索引，校读清样。我的妻子和I. 希瓦（I. Chiva）先生也对清样做了润色。法兰西学院打印服务处承担了手稿复制工作。国家图书馆手稿部保管员亨利·迪比耶夫（Henri Dubief）夫人查找了珍藏的文献。



为了协和

Et encore estandi l'angre sa main tierce foiz et toucha le miel，et le feu sailli sus la table et usa le miel sanz faire à la table mal，et l'oudeur qui yssi du miel et du feu fu tresdoulce.

天使又三次伸出手来，触及蜂蜜，桌子上方出现了火，火耗费了蜂蜜但未损坏桌子，蜂蜜和冒烟的火发出气味。

《关于利斯特瓦尔·阿塞内特》(*De l'Ystoire Asseneth*)，第 10 页，载《14 世纪法国散文体小说》(*Nouvelles Françoises en prose du XIVe siècle*)，埃尔泽菲尔版文库 (Bibl. elzévirienne)，巴黎，1858 年。





蜂蜜的隐喻在我们法语和其他时间上更早的语言中都属于最古老的。吠陀（védique）赞美诗常常把牛奶和蜂蜜相联系，而按照《圣经》，福地迦南流淌着牛奶和蜂蜜。“比蜂蜜还甜”这话常挂在主的口上。巴比伦人把蜂蜜奉为祭神佳品，因为神需要没有碰过火的食物。在《伊利亚特》（*Iliade*）中，蜂蜜罐用来祭供死者。此外，它们还用于贮存遗骨。

一些说法如“处处甜蜜”、“甜如蜜”已经有好几千年了，今天仍在当代文明中流行。另一方面，烟草应用在隐喻中则是晚近的事，其年代很容易推定。利特雷（Littré）就知道两个：“那连一根烟斗都不值”，即那分文不值；以及“跌入烟草之中”，就是说陷入悲惨境地。这些俚语还可以援引许多变体（参见 Vimaître）。同时，它们在其他语言中也可得到印证。在英语中，“not to care a tobacco for…”指对某人或某事物漠不关心；在葡萄牙语中，“tabaquear”用来取笑或挖苦某人（Sébillot）。在海员那里，“将有烟草”、“烟草打击”等话语的含义理解为天气恶劣。“卷、塞、填和给烟”以及更晚近的“递烟、制烟”等意谓乱用、虐待、痛打（Rigaud、Sainéan、Lorédan-Larchey、Delvau、Giraud、Galtier-Boissière 和 Devaux）。

蜂蜜和烟草都是可以食用的物质，但真正说来都同烹饪无关。因为，蜂蜜是由非人的生物蜜蜂酿制的，而它们已使蜜变得完全可以食用；另一方面，食用烟草的最常见方式则和蜂蜜不同，不是把烟草放在烹饪的**这一边**，而是放在烹饪的**那一边**。人们并不像对蜂蜜那样吸收处于生的状态的烟草，也不像做肉那样先把烟草放火烧烤。人们把烟草变成灰烬，以便吸它的烟。

熟语（我主要从法语援引例子，当然也可以从其他语言直接或经过简单变换得出类似的意见）证明，“蜂蜜的”（à miel）和“烟草的”（à tabac）这两种说法构成一个对偶，它们用来表达对立的观念，而这些观念本身处于多种层面上。如果还记得起码的世情：“蜂蜜的”话语包括一些极端情形，在那里其含义变成贬义的，如“甜言蜜语”（discours mielleux）、“灌迷汤”（paroles melliflues），甚至成为感叹语“亲爱的！”（miel!），而其基础并非仅仅是迎合自许高雅的［带派生分词：裹蜜的（emmiellant）］少女的同音异义[①]*——对这种意义转变，我绝不漠视，而且要表明其原因——那么，看来毫无疑问，“蜂蜜的”和“烟草的”这两个措辞在当代文明中是相对立的。尽管有一定的重叠，通常所谓的它们的语义平衡点还是占据不同的地位：有些主要是褒义的，有些则是贬义的。它们的含义分别为丰富和匮乏、豪

① “（这是）蜂蜜。下层民众俚语的一种说法，他们到处说它，尤其不得当地说它。他们觉得一件东西很美或很好：**这是蜂蜜**。他们走进一个有难闻气味的地方：**这是蜂蜜**。他们目睹有人用拳头或刀子打斗、流血：**这是蜂蜜**”（Delvau）。“**这是蜂蜜**：这是很适意的和很讨厌的（反语）（Lorédan-Larchey）。这种大幅度的语义变动在希腊人和罗马人的一个信念中至少已隐含地出现了，而这种信念无疑发源于埃及人。它认为，蜜蜂离巢群飞，每次都肯定是一头小牛的腐变尸体引起的，这小牛在一个封闭角落里被堵塞呼吸道，窒息而死，人杀死其肉身是为了把肉剥离掉而不损害牛皮”［维吉尔（Virgile）：《农事诗集》（*Géorgiques*），第4卷，第299～314、554～558行］。

* 列维-斯特劳斯的《神话学》四卷本的排版与注释格式参考了台湾时报文化出版企业有限公司出版的中文繁体字版。

华和贫困；或者是柔顺、仁慈和恬静——“Manare poetica mella”（“蜂蜜酒诗一般流淌”）；或者是扰乱、强暴和紊乱。如果要举其他例子，那么或许应当说，有些是相关于空间的［**“处处甜蜜”**（**tout** miel）］，有些则是相关于时间的［**“总是这烟草”**（**tourjours** le même tabac）］。

我引作本导论的题献的那段话表明，这里讨论的对立关系可以说早于相对立的事物。在西方还不知道烟草之前，天使的超自然力量所点燃的“蜂蜜之火”已经位居缺失项，并预示了其各个特性，而这些特性应当就是流体蜂蜜的一个对立相关项的特性，在同干的、烧烤的和芳香的相互补的域内一一与之对应。举出这个例子的《利斯特瓦尔·阿塞内特》可能是中世纪末一位犹太作者的著作。这就使中世纪犹太人对利未人（Lévite）的一个令人瞩目的禁忌即不准在祭坛上供奉蜂蜜所做的解释更令人感兴趣，他们说，这是因为烧烤的蜂蜜发出讨厌的气味。在任何场合，这种歧异都表明，在这种本质上将成为烟草两个模式的烟与其气味的关系之下，如语言学家所说，早在中世纪也许更早，蜂蜜就已是一个非常“显著的”项。

这种对立关系对于各对立事物或者至少其中一方的在先性使我们得以理解，一旦烟草被人知道，它就同蜂蜜结合起来，与之构成一个被赋予无上重要性质的对偶。16 世纪末（1597 年）有一出英国戏剧，作者是威廉·利利（William Lilly），剧名为《月中女郎》（*The Woman in the Moone*）。它将在下一卷里要研讨的新大陆神话中得到响应。在这部剧作中，女主人公潘多尔（Pandore）用剑刺伤了情人，悔恨不已，遂派人去寻觅草药，以便医治剑伤：

> Gather me balme and cooling violets,
> And of our holy herb nicotian
> And bring withall pure honey from the hive
> To heale the wound of my unhappy hand. ②

给我采集芳香草和致冷堇菜，
从我们的仙草中采集烟草
再以蜂巢里取来纯净蜂蜜
去医治我用手不幸造成的创伤。

这段文字令我感到高兴，因为它出人意外地强调了一条环链的连续性，这环链穿过本书所继续的《生食和熟食》，再把本书同《野性的思维》(*La Pensée sauvage*)[3]连接起来……它还证明了，我们觉得在专门的层面上始终存在着的蜂蜜之与烟草的结合在英国大地上自古就已存在。在我们法国人看来，英国的烟草似乎比我们的更接近蜂蜜。为了解释这种亲近性，我们常常不管有理无理而假定，烟草的金栗色叶子被放在蜂蜜中浸渍过。

和欧洲不同，南美洲一直知道并食用蜂蜜和烟草。对于它们的对立的语义学研究来说，南美洲提供了一个特别好的天地，因为在那里可以持久地同时以历时和共时方式并列地观察蜂蜜和烟草。从这个观点看来，北美洲似乎处于和旧大陆相对称的地位，因为可能在晚近的时代北美洲在几乎耗尽了蜂蜜之后才仅仅拥有烟草，而欧洲在正要获得烟草的时候已完全占有蜂蜜。这个问题将另外再做讨论（第三卷）。因此，热带美洲（我在上一本著作里就那里研究了两个基本烹饪范畴，即作为餐的构成的生食和熟食的对立）同样适合于分析第二种对立——蜂蜜和烟草的对立，因为这两种制备提供了两种互补的特性，对于蜂蜜是亚烹饪的（infra-culinaire），对于烟草是后设烹饪的（méta-culinaire）。我们就这样来探究从自然到文化的过渡的神话表示。发展了前者，拓展了后者的领域，我们也就准备好在前面就烹饪神话起源做了探究之后去进而考察现在可称之为**餐的周边（les entours du**

---

② B. 劳弗（B. Laufer）引，23页。
③ 列维-斯特劳斯的著作（1962年出版）。——译者注

repas）的问题。

在这样做的时候，我仍一如既往地囿于奉行神话材料本身强加给我的一条纲领。烟草、蜂蜜，在逻辑和感觉层面上把它们相联系的观念，在这里全都不是作为思辨假说出现的。相反，这些主题都是我沿途发现的、在前一部著作中做过一定研究的某些神话所明白提供的。为了免得读者不得不去查阅那本书，我现在简短地重述一下。



这部《神话学》的第一卷《生食和熟食》中，一开始作为考察出发点的是巴西中部博罗罗印第安人的一个表现暴风雨的起源的故事（M_1）。我首先表明，不用假定这个神话和其他各个神话之间存在优先关系，只要对一个已知其许多异本的神话作逆反转换，就可以恢复这神话，而这许多异本都源自在地理和文化上接近博罗罗人的热依语族部落，都讲述了食物烹饪的起源（M_7到M_{12}）。实际上，所有这些神话的中心题材都是一个盗鸟巢者的故事，他在与一个姻亲（姻兄弟——姐妹的丈夫，或者母权社会中的父亲）争吵之后被困在一棵树或一堵岩壁的顶部。在一个场合里，这英雄为了惩罚迫害他的人，派后者用雨去浇灭家庭火炉。在其他各个场合里，他把花豹为物主的着火圆木带回给父母亲：他由此为人谋得了烹饪用火，而不用他们去偷。

当时我指出，在各个热依人神话中，在一个邻近群体的一个神话（奥帕耶人，M_{14}）中，火与人花豹占据姻亲的地位，因为他收留人做妻子。我由此证明存在一种转换，它以规则的形式说明了源自紧邻热依人的图皮人部落：特内特哈拉人和蒙杜鲁库人的神话（M_{15}、M_{16}）。像前面那个情形里一样，这两个神话也让一个姻兄弟（或者这次是多个）出场，充当"取火者"。但是，现在研讨的这两个神话不是关于一切动物姻兄弟（作为对它的同伙群体人格化的人英雄的保护者和哺育者），而是讲述一个或多个超人英

雄（造物主和姻亲）与拒绝给他们食物的姻亲（姐妹的丈夫）之间的冲突；因此，他们被转变成了野猪，更确切地说，变成了白唇西猯（*Dicotyles labiatus*）的泰耶猪科（tayassuidé），它们还未曾存在过，土著现在把它们作为上等猎物捕获，用最高级词义描绘其肉。

所以，当从一组神话过渡到另一组神话时，可以看到，它们时而让人英雄和他的姻亲——烹饪用火的物主花豹出场；时而让超人英雄和他们的姻亲——肉的物主猎人演出。尽管是动物，花豹却行为文明：它抚养人姻兄弟，保护他免受它妻子虐待，听凭人夺走烹饪用火。尽管是人，猎人却行为野蛮：把全部肉都留给他们自己吃，过分地享用所收留的妻子，而又不以供食的形式做回报：

(1)［人英雄/动物］⇨［超人英雄/人］

(2)［动物，文明姻兄弟➡生食者］⇨［人、野蛮姻兄弟➡熟食者］

这个双重转换也是在原因论的（étiologique）层面上重复的，因为一组神话系关于食物烹饪的起源，另一组神话系关于肉的起源；就是说，分别关于烹饪的**手段**和**材料**：

(3)［火］⇨［肉］

这两种神话完全绘出对称的结构，因此也处于一种辩证的关系：肉必定是为了让人能烹饪它而存在的；这肉由这些神话以白唇西猯肉这种特许形式产生，它初次成为熟食是靠了从花豹（这种神话有意让它成为猎猪者）处获得的火。

论证进行到了这一步，我想用它的一个推论来做证实。如果一个博罗罗人神话（M_1）可以在同一根轴上转换成热依人神话（M_7到M_{12}），并且如果这两个热依人神话本身又可以在另一根轴上转换成图皮人神话（M_{15}、M_{16}），

那么，这全部神话可以构成一个封闭的组，因此我可以假设这样的封闭神话组，其条件是存在另一些最终处于第三根轴上的转换，这些转换可以把图皮人神话回复到博罗罗人神话，而后一些神话本身又是作为出发点的那个博罗罗人神话的转换。如果恪守我一以贯之地应用的方法规则，那么就应该对这两个图皮人神话进行过滤，以便收集在前面运作过程里神话材料中尚未被利用的剩余部分。

立即就可以明白，这样的剩余部分是存在的，它在于在总体中由造物主发挥的作用，即把他的坏心肠的姻兄弟转变成猪。在 M_{15} 中，他命令教子把罪恶的人关闭在用火点燃的羽毛围成的禁区之中，让烟窒息他们，使他们转变成猪。M_{16} 中的开端完全一样，只是在那里帮助造物主的是他的儿子，另外，放入起决定性作用的羽毛围墙之内的是烟草的烟。

我们前面已经表明，一个关于野猪起源的卡耶波—库本克兰肯人神话（M_{18}）必定导源于另外两个神话或其中之一。这个神话提供了这种神奇转变的一种弱变型，而这次用羽毛和刺产生的魅力的运用来解释。我当时［《生食和熟食》，以下缩写为 CC，第 136 页（按中译本页码）］提出把这些神奇手段的次序排列如下：

1（烟草的烟，M_{16}），2（羽毛的烟，M_{15}），3（羽毛的魅力，M_{18}）

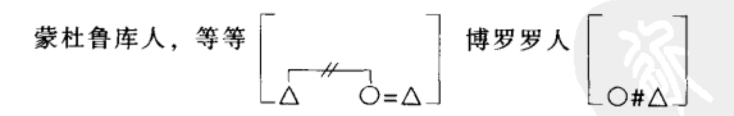
这种排列是唯一逻辑上令人满意的排列，因为它既说明了 M_{18} 相对于 M_{15} 和 M_{16} 的特征，又说明了烟在 M_{15}、M_{16} 和羽毛在 M_{15}、M_{18} 中的同时存在。此外，它还在法国传教士马丹·德·南特（Martin de Nantes）于 17 世纪末收集到的一个著名的卡里里印第安人神话中得到证实。这个神话（M_{25}）也解释了野猪的起源，它将这起源归因于最早的人追求美味，他们要求造物主让他们尝尝当时尚属未知的这种猎物。造物主引导小孩上天，把他们变成小公野猪。后来，人能够猎捕野猪，但他们失去了造物主的陪伴。造物主

决定到天上定居，在地上他由烟草取代。因此，在这个神话中，烟草也起着决定性的作用，但采取一种比蒙杜鲁库人版本（M_{16}）中更强的形式：它以简单的神奇物质变成神性的实在（参见 M_{338}）。可见，存在着这样一个系列：烟草的烟是人格化的烟草的弱形式，羽毛的烟是烟草的烟的弱形式，而羽毛的魅力是羽毛的烟的弱形式。

这样说来，博罗罗人如何讲述野猪的起源呢？他们的一个神话（M_{21}）解释说，这些动物原先是古人，他们的妻子为了对一次侮辱进行报复，让他们吃下煨炖的带刺果子，由于喉咙被刺哽住，这些人呻吟起来："ú，ú，ú……"于是，他们变成了发这种叫声的野猪。

这种神话有双重资格值得加以注意。首先，刺的神奇作用被归属于 M_{18} 中涉及的羽毛和刺产生的魅力。因此，从这个关系来看，它在神奇转换系列中位于 M_{18} 之后，给这个系列增添了一个新的异本，而又未改变其他异本已排定的次序。但是，从另一个关系来看，这个博罗罗人神话做了一个导致平衡的动作：不是像在 M_{15}、M_{16} 和 M_{18} 中那样，事件从姻亲间争吵展开，而是事件成为夫妻间争吵的后果。为了讨论这种转换，我要请读者回到第一卷（CC，第123～126 页），那里已表明，这种转换在博罗罗人神话中带有典型性。在我讨论的情形里，它是应用支配它的那条典范规律的结果：

（1）对于一个不变的消息（这里是野猪的起源）：



再前进一步，就应当问，在博罗罗人那里是不是存在一个神话，它通过传达同样的消息，或者至少是经过转换的这一消息，而来重现蒙杜鲁库人等等关于野猪起源的神话所说明的那种家族状况。我已认出了这个神话（M_{20}）。

它的主人公是曾生活在羽毛房舍中的世家，离开姻兄弟（姊妹的丈夫）一段距离。他们从姻兄弟那里得到一切所需要的东西，为此，他们派一个孩子作代表，让他充当使者的角色（试比较：M_{15}，**教子** / M_{16}，**作为使者的儿子**）。

一天，他们想吃蜂蜜。他们又得到黏稠而又充满泡沫的东西，不能食用，其原因是这样的：在采蜜期间，姻兄弟和他妻子违禁性交。这妻子在她的兄弟们创作和制作项链挂饰和壳饰品时窥视他们，这就给第一个错误又增加了一个错误。被惹怒的英雄们点燃木柴堆，纵身投入烈焰，又从那里化身为佩戴羽饰的鸟再生。后来，从灰中产生了棉花、葫芦和 urucú（CC，第 126～127 页）。

这个神话的原因论功能既比也以姻亲间争吵作为出发点的图皮人神话局限，又比它宽广。所以比较局限，是因为像在博罗罗人那里常可看到的那样，这神话也旨在解释不是一个或多个植物或动物种的起源，而是若干变种或亚变种的起源。在神话开端，鸟已经存在，否则英雄不可能居住在羽毛和绒毛房舍之中。从英雄牺牲所产生的鸟只是长上了颜色“更鲜艳也更美丽的”羽毛。也是为了限定这神话，在烟烬中成长的植物都属于品质优良的变种，例如 urucú 的红色就与棉花纤维色的着色形成强烈反差。对原因论范围的这第一种限制还伴随着另一种限制。博罗罗人神话并不打算解释一个动物种或植物种如何为全人类甚至为整个部落所获得，而是解释这些变种或亚变种为何成为一个特定氏族或亚氏族的附属物。就此而喻，这个神话显得特别精彩，这不仅表现在植物问题上，而且表现在英雄们创作的、被他们在死前分配给构成他们氏族的各个宗族（lignée）的装饰物问题上。

这个博罗罗人神话虽在这两个方面比较狭窄，但在第三个方面却变得比较宽广了，因为它的原因论功能翻了一番。我与之作比较的特内特哈拉人神话和蒙杜鲁库人神话关涉单一的起源：猪的起源，即美味肉的起源。而这个博罗罗人神话则一方面关涉某些有美丽羽毛的鸟的起源，另一

方面又关涉许多同样品质超群的植物产品的起源。

事情还不止于此。那两个图皮人神话追溯其起源的那个动物种从食用观点来看是唯一合适的。相反，这个博罗罗人神话所带来的动物和植物则从技术观点来看是唯一合适的。这些新鸟以其羽毛的装饰之美区别于其他鸟，并且这些新植物都毫无食用价值：它们仅仅适用于制造用品和装饰品。尽管 M_{15}、M_{16}、M_{20} 这三个神话无可置疑地有着同样的出发点，但它们以对位的方式（第 14～15 页上的表）按照第二条规律展开。这条规律同本书第 12 页上的规律互补，现在我可以把它表述如下：

(2) 对于一个不变的骨架（这里：△ ⌐//¬ ○ ＝△）：

蒙杜鲁库人，等等	[肉的起源]	⇨	博罗罗人	[文化器物的起源]

我现在可以把所有这些步骤扼述一下。各个野猪起源神话都关涉一种肉，土著的思想里把它列为上佳猎物，因而这肉提供了烹饪的最早的美料。因此，从逻辑的观点看，有理由认为，这些神话起着家庭火炉起源神话的作用，家庭火炉带来了烹饪活动的手段，肉则带来了烹饪活动的材料。如同博罗罗人把烹饪用火起源神话转换成雨和暴风起源即水起源神话，我也可以证明，在他们那里，**肉**起源神话变成了**文化器物**起源神话。这就是说，在一种情形里是处于烹饪的**这一边**的原生的和自然的材料，在另一种情形里是处于烹饪的**那一边**的技术的和文化的活动。

M_{15}: M_{16}: M_{20}:	妻子给予者(们)跟姻兄弟(们)保持一定距离	信托的中间角色	M_{15}:给予者的教子， M_{16}:给予者的儿子， M_{20}:给予者的弟弟	受……的取受者虐待 遭到取受者拒绝给肉， 从取受者得到劣餐，

//

M_{15}：
M_{16}：……先于 } ……收留的妻子(们)的滥交 { M_{15}：} (人)当时把他们关闭在一个羽毛**囚室里**，
M_{20}：……后继于 } …… { M_{16}：}
M_{20}：人以前居住在一个羽毛**宏宅**中，

//

M_{15}：} 兽行的场景：| 同妻子的不适当交媾。{ M_{15}：罪恶者被动地被羽毛的火烟熏 } 转变成**可食用的野猪**
M_{16}：} { M_{16}：罪恶者被动地被投入的烟草烟熏 }

M_{20}:发明文明艺术的场景 | 被姐姐轻率地窥视 | 牺牲者志愿投身火柴堆的烈焰之中，| 变成带**装饰**羽毛的鸟，

//

M_{15}：} **动物**源的**食物**肉的起源
M_{16}：}
M_{20}：1.**动物**源的**装饰品**的起源；2.**植物**源的**非食用**产物的起源

//

M_{15}等等 —M_{20}：{ 就它们关涉人类的一次分裂而言 {
- 部分地进到文化…… {
  - M_{20}：通过获得烹饪的**这一边**的装饰品 | ≡**文化**
  - M_{15}等等：通过获得烹饪的**这一边**的肉 | ≡**自然**
- 部分地退到自然，{
  - M_{20}：自己变成鸟…… | ≡**天**（参见 M_1：天**水**）
  - M_{15}等等：被变成四足动物…… | ≡**地**（参见 M_7—M_{12}：地**火**）

不难表明，靠着这个转换，环链闭合起来，而迄于此考察过的神话组就此而言给出了循环的特征。实际上，一开始我们有转换：

(1) 热依人[烹饪(用火)的起源] ⇨ **博罗罗人**[反烹饪(用火)的起源＝水]

然后我们有转换：

(2) 热依人[烹饪用火(=**手段**)的起源] ⇨ **图皮人**[烹饪用肉(=**材料**)的起源]

最后，我们刚才得出的转换可以写成下列形式：

(3) 图皮人[肉（烹饪材料）的起源] ⇨ **博罗罗人**[装饰品（烹饪的**反材料**）的起源]

因为实际上已经看到，源于动物方面的装饰品（壳、羽毛）是不可食用的，源于植物（葫芦、棉花、urucú）的装饰品在食物供给方面也不起任何作用。因此，处于（烹饪的）手段和它的相反物之间的对立只是被转换成了（烹饪的）材料和它的相反物之间的对立。相对于这两种对立，各个博罗罗人神话的地位始终如一。



至此我回顾的一切都已在《生食和熟食》中以同样或不同方式表明。现在，我集中注意这些神话的另一个方面，这个方面以前还未曾有过考察的必要，或者只是偶尔考察过。前面我已表明，在卡里里人、蒙杜鲁库人、特内特哈拉人和库本克兰肯人解释人向猪的转变的各个神话所说明的神奇手段的系列中，烟草构成一个相关项。关于文化器物起源的那个博罗罗人神话中只字未提到烟草。对此不应当感到奇怪，因为它与图皮人神话骨架相似，但传达着采取另一种词汇的相反消息。我们还看到了别处所没有的一个新项：蜂蜜。拒弃蜂蜜，或者更确切地说以劣质蜂蜜的形式提供蜂蜜，连同英雄**姊妹**的轻率“乱伦”，成为英雄向鸟的转变中起决定性作用的因素。对于后一个因素，蒙杜鲁库人神话提供了一种对称的形象，采取丈夫与他们的妻子（她们是英雄的**姊妹**）不适当地交媾的形式。

我们同样还记得，在关于野猪起源的、同另一个神话相对称的博罗罗

人神话中，因为这次把它和同样题材的图皮人—热依人神话组比较时，消息显得相同但骨架相反，所以，坏果子（长满刺）取代坏蜂蜜（黏稠的而不是柔滑的）。因此，博罗罗人神话的神奇手段（属于湿的方面）同热依人—图皮人系列的神奇手段（烟草或羽毛的烟、羽毛和刺的魅力，属于干的方面）相对立，而这个对立跟我用做出发点的对立即博罗罗人水起源神话和热依—图皮人火起源神话间的对立相一致。

事实上，事情还要更复杂一点，因为两个博罗罗人神话只有一个是完全"湿的"：M_{21}。在 M_{21} 中，夫妻间的冲突因打鱼（鱼：水中猎物，同 M_{20} 的鸟——空中猎物和 M_{16} 等等的猪——地上猎物构成三角关系）而发生，最后靠煨炖的果子（果子＝**植物∪水/鱼＝动物∪水**）而以有利于妻子告终。另一方面，在 M_{20} 中，干和英雄以之自焚的火柴堆一同起着最重要的作用，而火柴堆似乎是跟 M_{15} 的羽毛的火和 M_{16} 的烟草的火同系的（而且还更明显得多）。然而，如果这几个项果真是同系的，那么，它们以各自的适用的最后结局相对立。火柴堆上——而且是对英雄自己而不是对供他们食用的产物的——焚化构成了一种双重"超烹饪的"（ultra-culinaire）作用，于是它维护一种**补助的**关系，其结果是：一方面装饰品和装饰出现，而它们也是"超烹饪的"，因为属于文化的方面；另一方面，烹饪则是技术的活动，构成自然和文化的桥梁。相反，在 M_{15} 和 M_{16} 中，也属于"超烹饪"类型但程度很低的羽毛和烟草焚烧则以一种**互补**作用的方式发生，其结果是：肉出现，而肉是双重"亚烹饪的"东西，是烹饪存在的自然的和初步的条件。

解决了这个困难，我现在就可以更大胆地强调蜂蜜和烟草的对立，这是它初次从神话中出现，而现在我将一直同它打交道，直到本书终结。我已经根据一些各自独立的理由证明，在两个神话（M_{20} 和 M_{16}）中，蜂蜜和烟草在消息层面上是相反的，因此它们在这两个神话中彼此排他地存在。这就已经导致两个项联属于同一个对立对偶。现在不难再补充一点：M_{21} 出现了一个相关项劣质蜂蜜——坏煨炖果子，它在消息方面和 M_{16} 相同（野猪

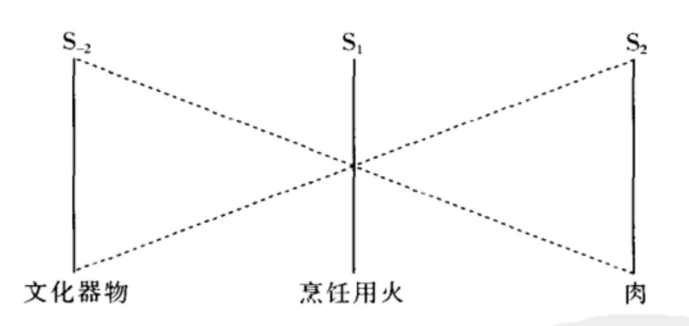
的起源)，但在骨架方面相反（$\bigcirc \sharp \triangle / \overbrace{\triangle \quad \circ}^{/\!/} = \triangle$），而同 M_{20} 的相关则是双重相反（骨架和消息两方面都相反）。蜂蜜和煨炖的果子都是归类于植物的物质（这在果子是显而易见的；对于蜂蜜来说，这一点到后面再加以证明），同时两者又都同湿的范畴相关。劣质蜂蜜以其厚度和黏稠的质地加以规定，与优良蜂蜜相对立，而后者是流动的和柔滑的[④]；劣质煨炖果子以其有刺来规定，而刺使它也变得稠厚而又粗糙。因此，蜂蜜和煨炖的果子是相似的；我们还知道，长满刺的煨炖果子在神奇手段系列中位于 M_{18} 的羽毛和刺的魅力之后，而后者是对 M_{15} 的羽毛的烟的弱转换，羽毛的烟则又同 M_{15} 的烟草的烟保持着同样的关系。最后，我们刚才已看到，只要扩充这个系列，就可以证明蜂蜜和烟草间的相关而又对立的关系。

这样就以一种新的方式证明了，烟草在这个体系中被赋予了关键的作用。只有烟草才称得上带有无可比拟的属性。一个博罗罗人神话（M_{26}）关涉烟草的起源，或者更确切地说，关涉与这些印第安人所吸食的烟草不同的芳香叶种的起源。它叙述了，这些印第安人初次试吸了烟草，马上就说有的好，有的不好，其根据是看它们的烟是否“刺人”。因此，转换人和动物的神奇手段的系列中的各个项被联系了起来。烟草的烟和羽毛的烟都是刺人的，但一个是臭的，另一个是香的。煨炖的果子是有滋味的（因为人们总是吃它们），但多少经过制备：当果子去掉了刺之后是润滑喉咙的，否则是刺人的。蜂蜜也可能是柔滑的或者黏稠的。因此，有两种烟、两种煨炖果子、两种蜂蜜。最后，在这些同形的（有着相同的骨架）神话中，蜂蜜

④　博罗罗人近亲乌穆蒂纳人（Umutina）祈求蜂蜜时强调，流动性是主要的必需性质之一：“多给些像水一般柔软、甘甜、液体的……蜂蜜。给些像河水一样流动的、像沃土的水一样甘甜的蜂蜜，不要给黏滞的（玷污的）蜂蜜”（Schultz：2，第 174 页）。

和烟草处于反对称的关系。

于是我们面临一个饶有兴味的问题。热带美洲首先留给我们一个关于烹饪起源的神话体系，而按组别看，它又表现为正形式的（火的起源）或反形式的（水的起源）。我们约定称这第一个体系的正形式为 S_1，称其反形式为 S_{-1}，后者暂且按下不提。从 S_1 的要素之一（野猪插段的出现）出发翻转 S_1，我就以这种方式在《生食和熟食》中重构了第二个关于野猪起源也即肉起源的神话体系。肉是烹饪的材料和条件，就像第一个体系中的火是其手段和工具。这第二个体系我们标记其为 S_2，它被任意地放置于那另一个体系的右边（为了尊重《生食和熟食》第 133 页图 6 中已采取的布置图式）。这样，就应当在 S_1 的左边放置第三个关于文化器物起源的体系，它与 S_2 关于 S_1 对称（因为肉和装饰品分别处于 S_1 解释其起源的烹饪的这一边和那一边）。S_2 的这个反体系称为 S_{-2}：



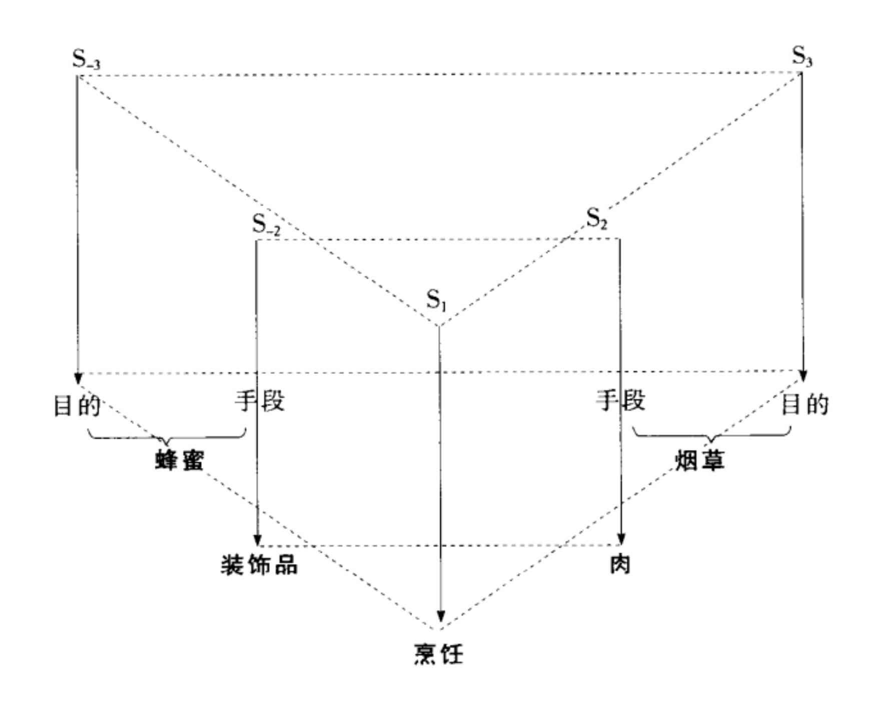
我们暂时只考察 S_1 “右边”神话领域中发生的情形。我们在那里看到 S_2，而我们前面已用两种方式表征 S_2：这个神话体系以解释野猪起源为**目的**，以及这个神话体系诉诸各种不同物质作为**手段**，而我们已表明这些物质是烟草的烟的各种组合变体。因此，烟草在 S_2 中以工具项的形式出现。但是，就像 S_1（烹饪的产生）必然假设 S_2（肉的存在）——因为一者是另一者的材料——一样，S_2 中烟草之作为手段应用也必然假设它的预先存在。换

言之，S_2 的右边应当有一个神话体系 S_3。在后者中，烟草起目的的作用，而不仅是手段的作用，因此 S_3 处于关于烟草起源的神话组之中；并且，像 S_2 是 S_1 的转换一样，S_3 是 S_2 的转换，同时 S_3 至少在一根轴上重现 S_1，以便从这一方面来看，这个神话组可以看做为封闭的。否则，应当重复上述运作，寻找一个体系 S_4，对它做同样探讨，如此以往，直至得到一个肯定的结果，或者直到一切希望落空，无可奈何地发现这个神话体系毫无冗余。因此，赋予它以一种语法的全部努力乃出于空想。

事实上，我已在前一本著作里找出了体系 S_3，并且已证明，它重现了 S_1。这里我再简单地回顾一下：它涉及一组关于花豹（S_1 提出的问题，那花豹作为烹饪用火的主人）和烟草（S_2 提出的问题）的起源的查科神话（M_{22}、M_{23}、M_{24}）。只是在这个起源上，它揭示了这两项在同一个原因论领域中相结合。但尤其是 S_3 实际上复现了 S_1，因为在这种情形里情节是一样的：一个盗鸟（金刚鹦鹉或鹦鹉）巢者的故事，这人被一头花豹俘获，花豹时而是雄的，时而是雌的（或者先是雄的，后来是雌的）；时而是友善的，时而是敌对的，最后，是姻兄弟或配偶即姻亲。此外，S_1 的各个神话以烹饪为目的，以“建设性的”火为手段，其功能为使肉适合于人食用。同样，S_3 的各个神话以烟草为目的，以破坏性的火为手段（火柴堆，花豹在那里丧生，从其灰中生出植物）。这火仅就烟草而言是建设性的，烟草——与肉不同——应该被焚烧（＝被毁坏），以便人能食用它。

由此可见，S_2 右侧应为体系 S_3 占据，S_3 转换 S_2 并解释之，同时又复现 S_1，因此，环链从这个方面闭合了起来。那么，S_1 左边的情形又怎样呢？我们在那里看到 S_{-2}，其**目的**是利用蜂蜜作为**手段**来解释装饰品的起源，而我们已独立地证明，蜂蜜这一项是同烟草对称的。如果这组神话真是闭合的，那么，我们就不仅可以假设，在 S_{-2} 左边存在一个体系 S_{-3}，它确立蜂蜜的存在，就像在领域的另一端上 S_3 已为烟草做的那样，而且还可假设，就内容而言，S_{-3} 应当以同 S_3 复现 S_1 的方式相对称的方式复现 S_1——尽管是从

另一种观点。所以，S_3 和 S_{-3} 各从自己的方面复现 S_1，从而共同去复现之：





所以，现在我开始研究 S_{-3}。

如人们所知道的，在某些北方图皮人中间，蜂蜜似乎在生活庆典和宗教思想中占据最为重要的地位。像祖先特姆贝人一样，马拉尼翁的特内特哈拉人也给他们最重要的节日奉献蜂蜜。这节日每年在旱季结束时即 9 月或 10 月举行一次。尽管已经多年未庆祝这节日了，韦格利（Wagley）和加尔

渥（Galvão）（第 99 页）在 1939 和 1941 年间访问的印第安人仍断然拒绝让他们听蜂蜜节的歌，因为他们说，现在是雨季，非节日唱歌有招致超自然惩罚的危险。

这节日真正说来只持续几天，但要早 6 到 8 个月预先开始准备。从 3 月或 4 月开始，就要采集野蜂蜜，把它们储存在葫芦做的容器里，把容器悬挂在专为庆典建造的典礼室的横梁上。作为标志的葫芦从 120 到 180 个，每个都装有 1 升多蜂蜜，并排安置，形成 6 到 8 行。在整个采集蜂蜜期间，村民们每天晚上都聚在一起唱歌：女人待在典礼室内，“在蜂蜜的下面”；男人在室外跳舞场上。似乎唱的歌关涉各种不同类型猎物和为每种猎物所规定的狩猎技术。实际上，蜂蜜节的主要目的就在于确保一年的其余时间里狩猎收获丰富。

蜂蜜采集和庆典的主持人由社区的某个要人专任，他得到“蜂蜜节主”的头衔。在保证采集到的蜂蜜数量已经足够之后，他就派使者去邀请邻村的人。为了款待这些客人，要准备大量甘薯汤并存贮猎物。接待来客时高声喧哗，但一当新来者进入典礼室，就必须绝对静默，然后再大叫大喊，喇叭声大作。人们按村编组，依次唱歌。负责接待的村子的人最后唱，结束这个循环。然后食用葫芦里的蜂蜜，在饮用前，先用一个大罐中的水将蜜稀释。这节日一直持续到蜂蜜吃完。次日早晨，有一个集体歌会，然后是烤肉宴（Wagley-Galvão，第 122～125 页）。

有一个神话解释了蜂蜜节的起源：

M_{188} 特内特哈拉人：蜂蜜节的起源

一个叫阿鲁韦（Aruwé）的著名猎人发现一棵树上有金刚鹦鹉在吃谷粒。他爬上树去，建了一个隐蔽处，躲了起来。捕杀了许多鸟之后，他想下树，但又急速退回蔽身处，因为有几头花豹来到。这些花豹

常常到这棵树来采集野蜂蜜。当它们采集完毕后，阿鲁韦带着猎物回到村子。翌日，他又到这个地方狩猎，小心地躲藏在隐蔽处，一直到花豹来到而又离去。

一天，阿鲁韦的兄弟爬上这棵树，因为他需要用红色金刚鹦鹉的尾羽做节日的装饰品。人们告诫他要谨防花豹，但他幻想杀死一头。他的箭未射中目标，却暴露了他的存在。被惹怒的这头野兽向他扑去，凶残地把他杀了。

阿鲁韦空等兄弟回来，直到翌日。他断定兄弟已被花豹杀害，于是他又去那里，他看到了搏斗的痕迹。在兄弟血迹的指引下，他来到了一个蚁穴附近，成功地变成蚂蚁而走进蚁穴里面——因为这是萨满。在蚁穴里面，他看到了花豹村。在恢复了人形之后，他就寻找兄弟。但是，花豹的一个女儿喜欢上了他；他娶她为妻，定居在她父亲那里。这父亲是个花豹中的杀手，他设法说服他相信，他的行动是合理的。

在客居花豹村期间，英雄帮助做蜂蜜节的准备和庆祝工作；他学会了仪式、唱歌和舞蹈的全部细节。但是，他患上了思乡病，怀念他的人妻和孩子。花豹同情他，允许他重返自己的家，条件是他要把新妻子带走。当他们来到村边时，阿鲁韦叫妻子等在村外，让他去向家人说明情况。但是，他受到非常热烈的欢迎，因此很久才回过神来。当他最后拿定主意时，豹女已消失在蚁穴中，并已把洞口堵死。阿鲁韦千方百计寻找通往花豹村的路径，但徒劳无功。他把蜂蜜节的仪式教给特内特哈拉人，从此之后他们就像他观察到的那样庆祝蜂蜜节。（Wagley-Galvão，第143～144页）

在讨论这个神话之前，我先来给出特姆贝人的版本（特姆贝人是特内特哈拉人的一支亚群）：

M_{189}　特姆贝人：蜂蜜节的起源

从前有两兄弟。其中一个在一棵树/azywaywa/的梢部建了个藏身处，金刚鹦鹉要来这棵树吃花。他捕杀了许多鸟，这时突然出现两头花豹，它们带着葫芦在里面装入从这棵树榨取的花蜜。在后来的许多天里，这猎人一直观察这两头动物，试图杀死它们。但是，他的兄弟不听劝告，鲁莽从事。他向花豹射箭，而不怕它们是伤害不了的。这两头野兽掀起暴风，动摇这棵树，直到树倒下，树上的人也跌地身亡。然后，它们把尸体运到地下世界，其入口和蚁穴洞口一样小，它们把尸体放在一个沐浴着阳光的竖立的木十字架上。

这英雄变成蚂蚁，一直爬进花豹房舍之中，那里挂着盛满蜂蜜的容器。他学会了唱仪式歌曲，每天晚上恢复人形同花豹跳舞；白天，他又变成蚂蚁。

回到村里，他把他看到的一切都教给他的同胞。(Nim.：2，第294页)

这两个版本差别很小，只是在详略方面和蜂蜜来源方面有所不同。在M_{189}中，蜂蜜不是由蜜蜂获取，而是直接从树/azywaywa/（或许是/aiuuá-iwa/?），一种月桂科的黄花榨取的。不管树种如何，这个版本更启迪人，因为我们的蜂蜜不同，热带美洲的蜂蜜主要不是从花获取的。但是，南美洲印第安人在许多种蜜蜂筑巢的中空树干里发现蜂蜜，因此把它归类于植物界。许多塔卡纳人神话（M_{189b}，等等）记叙了一只猴子的不幸遭遇，它把一个细腰蜂巢当做一个果子，咬了一口，结果被狠狠地蜇了（Hissink-Hahn，第255～258页）。一个卡拉雅人神话（M_{70}）记叙，从地球深处产生的最初的人采集“大量果子、蜜蜂和蜂蜜”。按照乌穆蒂纳人（Umutina）的说法，最初的人类创造了野果和蜂蜜（Schultz：2，第172、227、

228 页)。在欧洲古代人那里也可看到同样的比拟。作为证据，可以举出赫西俄德（Hésiode）的这段话："橡树的顶梢上挂橡子，中央有蜜蜂"［《农作与时日》（*Travaux*），第 232～233 页］。还有古罗马人的各种信条：在黄金时代，树叶产生蜂蜜，今天蜜蜂仍然以叶子和草通过自然产生出来（维吉尔：《农事诗集》第 1 卷，第 129～131 行；第 4 卷，第 200 行）。



图 1　猎金刚鹦鹉的人［黑乌（Riou）绘画，据克雷沃（J. Crevaux）：《南美洲纪行》（*Voyage dans I'Amérique du Sud*），巴黎，1883 年，第 263 页］

这样也许解释了图皮人用 iramanha 这词标示蜜蜂，诺登许尔德（5，第 170 页；6，第 197 页）继伊海林之后取这词的意义为："蜂蜜的护卫者"（而不是生产者）。但是，按照却尔蒙特・德・米朗德的看法，/ira-mya/这名词意思是巴尔博萨・罗德里盖斯未加详说地赋予 iramaña 的"蜜蜂之母"，而不是像塔斯特万和斯特拉德利把它们还原为/ira-maia/，同时又把第二个词变成借自葡萄牙语的词/mãe/即"母亲"；不过，这在斯特拉德利

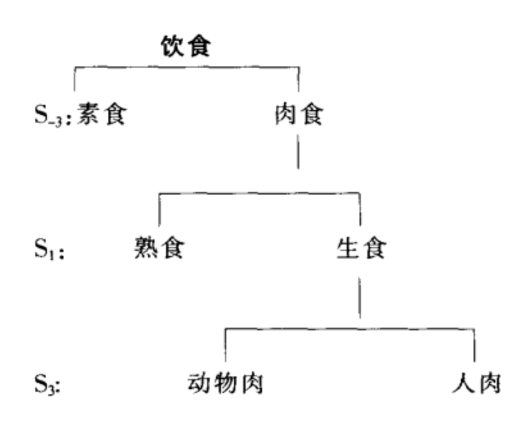
也不无犹豫之处（参见词条“maia，manha”），他的《词典》提到，词根manha（na）的意义同伊海林提出的意义。

我现在回到这个问题上来。现在首先应当强调，特内特哈拉人和特姆贝人的神话同神话组 S_1 的神话有亲缘关系，而这证实了我的假说：以蜜蜂为主要题材的神话应当复现关于烹饪用火的起源的神话，而它们本身又被烟草起源神话（S_3）复现。在这三种情形里，我们都同盗金刚鹦鹉或鹦鹉的人（这里是猎它们的人）打交道，他查明，有一头或多头花豹待在他藏身的树或岩石的脚下。每一处，花豹都是姻亲：在 S_1 中是一个女人的丈夫，在 S_3 中先是一个男人的妻子，在我们现在研讨的情形里又是一个花豹妻子的父亲。在 S_1 和 S_3 中，花豹吃金刚鹦鹉；在 S_{-3} 中，是人吃它们。S_1 中的**两头**花豹：一头是雄的、保护性的，另一头是雌的、敌对的，它们对**同一个**人按照不同方式行事。S_{-3} 中的**唯一的**花豹对**两个人**也是采取不同的举动：它吃一个人，把女儿给了另一个人。在只有一头花豹和一个人的 S_3 中，这种双重性建立在历时的层面上，因为花豹起先是个人妻，后来变成食人野兽。因此，这三个神话体系具有相同骨架，后者是个三元组：人（们）、金刚鹦鹉们、花豹（们），它们的相反对的行为类型（+，−）把各个项两两结合起来：

S_{-3}	S_1	S_3
人们/金刚鹦鹉们：（−）	花豹1/{金刚鹦鹉：（−）	（人妻）/人（+）
花豹/{人1：（−）	花豹1/{人：（+）	⇩ 花豹/{金刚鹦鹉：（−）
花豹/{人2：（+）	花豹2/人：（−）	花豹/{人：（−）

每个神话体系都从一种可以说是饮食的对立得到启示：S_1 中是生食和熟食的对立（但始终处于肉食方面）；S_3 中是食人和另一种肉食（女人吃的鹦鹉）的对立；最后，在 S_{-3} 中是肉食（人被规定为金刚鹦鹉捕杀者）和素

食（因为我们已看到，蜂蜜被归类为植物性物质）的对立。从这个观点出发，这三个体系可排列如下：



尽管这个结构表面上是“开放的”，但这神话组闭合于 S_3 和 S_{-3}。实际上，这三个体系中，只有 S_1 呈现静态特征：一开始，人是“食生食者”，花豹是“食熟食者”，最后，两者只是简单地互换角色。相反，在 S_{-3}的开头，人是食肉的，花豹是食素的，并且它教会人食素，而正是在这个条件下它首先把自己从素食者转变成肉食者，就像 S_3 中女人变成花豹。对称地，在 S_3 中，女人的“食人”（吞吃活鸟）预示并预言其转换成花豹；作为使人成为一种食物（而不是食物的食用者）的代价，这花豹自己得变成烟草，即一种植物性食物（地位同它在 S_{-3} 中占据的植物性食物的食用者的地位相适配），它为了被食用而应被**点燃**，因此与 S_{-3} 中的花豹食用的**湿的**蜂蜜成反对称。这个闭合很完满，但它从属于三个转换，而它们本身处于三根轴上：即一个等同转换，食肉花豹⇨食肉花豹；以及两个非等同转换，两者都同素食相关，**被食用的食物⇨食物的食用者**；和**干的⇨湿的**。

在确定了由总体｛S_1，S_3，S_{-3}｝构成的元体系的统一性之后，我们就可以更具体地来考察 S_1 和 S_{-3}之间的关系。实际上，我们的初衷是找出复

现S_1的S_{-3}。从这个界定的视角来看，可以得出三点意见：

（1）人的本性是既食素又食肉的。就素食方面而言，他同金刚鹦鹉相当（这鸟在这种神话中始终被规定为素食的鸟，并以此名义同食肉鸟构成对立的对偶，参见CC，第413页）。就食肉的方面而言，人同花豹相当。从这种双重的相当关系出发，S_{-3}演绎出第三种相当关系，它直接把花豹和金刚鹦鹉统一起来，两者在对蜂蜜的关系上相似，因为它们和同一棵树相联结，其目的或者不同（M_{188}中竞争的弱形式），或者相同，即在M_{189}中，在那里，金刚鹦鹉吃花豹从中榨取蜜的花。这种金刚鹦鹉和花豹间的直接相当（通过应用这样的推论：我们的朋友是我们朋友的朋友，从另外两个相当即人和金刚鹦鹉的相当以及人和花豹的相当推得）⑤ 在理论上可以两种方式加以确立：把神话的金刚鹦鹉变成肉食的，或者把神话的花豹变成素食的。第一种转换可能同金刚鹦鹉在其他神话中占有的单义地位相矛盾。第二种转换仅当在S_{-3}中花豹简单地作为植物性食物即蜂蜜的物主和创造者出现时才可能与花豹所占有的地位相矛盾。但是，这组神话恰恰对此什么也没有说。M_{189}还致力于区分两种消费蜂蜜的对偶方式：金刚鹦鹉的**自然**方式，因为它们满

⑤ 这里可以看到，神话思维同时诉诸两种不同形式的演绎。人和金刚鹦鹉在素食关系下的相当、人和花豹在肉食关系下的相当都是从观察资料出发推理出来的。另一方面，金刚鹦鹉和花豹的相当是从另外两个相当推出来的，绘出了综合的特征：因为它并不以经验为根据，甚至和经验相矛盾。对于种族动物学（ethnozoologie）和种族植物学（ethnobotanique）上出现的许多反常，我们只要注意这样一点，就立即可加以解决：这两个知识体系乃是把一些结论并列地摆出来，而这些结论是按照两种演绎方法得出的，它们根据以上意见的启示，可以称为**经验演绎法**和**超验演绎法**。［参见我的论文《鹤的演绎》（*The Deduction of the Crane*），载《美国人类学家》（*American Anthropologist*），印刷中。］

足于吃花（可以说全是“生的”），而花豹为了文化的目的采集蜂蜜：庆祝蜂蜜节。所以，花豹并不是“蜂蜜的主人”，而金刚鹦鹉也食用蜂蜜（人无疑也食用蜜蜂，尽管现在其方式不再是仪式性的）。花豹倒是“蜂蜜节的主人”，一种文化模式（还用狩猎相联系）的首创者；这不是否定而是证实了花豹在 S_1 中是另一种文化模式——烹饪用火——的主人。

（2）从亲缘关系观点看，当从 S_1 到 S_{-3} 过渡时，出现了一种转换：

S_1 [△ = ○ △ ；花豹　人] ⇨ S_{-3} [△ = ○ △ ；人　花豹]

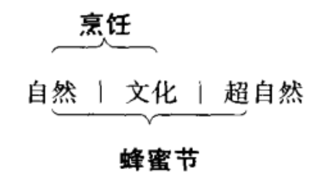
换句话说，人在 S_1 中处于女人给予者的地位，在 S_{-3} 中处于女人取受者的地位。

这个转换伴随着另一个转换，后者是关于态度的转换。S_1 的一个显著特征在于不关心花豹从哪里得知他的妻子被他收为继子的小英雄杀害或伤害。这种“不关心的表白”在 S_{-3} 中有完全一样的对应物，在那里，英雄轻率地就听信：花豹杀死他兄弟，是合理的防卫（M_{188}），甚或听凭蜂蜜节的唱歌和跳舞迷住自己，忘了他拜访花豹的初衷，即为了寻找兄弟或向花豹报复（M_{189}）：

S_1 [不在意的花豹　△ = ○（受害者）—△（人凶手）] ⇨ S_{-3} [花豹凶手 △ | ○ = △（不在意的人）—△（受害者）]

（3）最后，S_1 和 S_{-3} 之间存在着后一种相似之处，在这里它也是双重

的不关心态度。花豹处处扮演文化创始者的角色：或者采取需要火的烹饪的形式，或者采取需要水的蜂蜜节的形式。前者相应于按世俗模式食用的熟食物，后者相当于按神圣模式食用的生食物。也可以说，花豹以烹饪（S_1 中伴带着弓箭和棉纱）带给人物质文化。它以蜂蜜节（这在北方图皮人那里属于最重要也最神圣的宗教典礼）给人带来精神文化。但是，有必要指出，在这两种情形里的决定性过渡在一种情形里是从生食到熟食的过渡（文化的所有构分都曾经过这一步），在另一种情形里是从世俗生食到神圣生食的过渡（这样便克服了自然和超自然的对立，但采取不确定的方式，因为庆典仪式应当每年更新），它相应于跨越一定宽度的间隔：





现在剩下来便是考察元体系的最后一个方面。我们最好先来做个简短的总结。

在通过反转得到 S_2 之后，我们便证明了：在 S_2 中按神话组发生社会学骨架的破裂。对于不变的消息（野猪的起源），这种骨架在特内特哈拉人和蒙杜鲁库人那里采取形式△ ⌐//¬ ○ ＝△，而它在博罗罗人那里采取形式○ ≠ △。通过探究社会学骨架△ ⌐//¬ ○ ＝△在这后一种情形里相应于什么消息，我们发现：这就是装饰品和装饰即文化器物的起源（S_{-2}）。

暂且撇开这个结果，我们便到达第三阶段即明白了这样一点：花豹在 S_1 中作为动物和作为好心的姻兄弟乃是 S_2 中的猪——（因为）心肠坏（而变

成）动物的姻兄弟——的对应物。但是，S_2 关涉猪的起源，因此，是否存在一个体系 S_3，它讲述 S_1 的主人公花豹的起源呢？有些查科神话（S_3）满足这个要求，尤其意味深长的是，它们在同一个故事中混淆了花豹的起源和烟草的起源，因为这样可以完成循环：在 S_1 中，花豹是烹饪用火（“建设性火”）的手段；在 S_2 中，烟草的火是猪的手段（因它决定猪的出现）；最后在 S_3 中，焚化的火柴堆（“破坏性火”）是烟草的手段，烟草产生于以它为“目的”的花豹遗体——不是双关语。然而，烟草的火恰恰处于烹饪用火和焚化火柴堆之间的地位：它产生一种可食用的物质，但要通过焚烧（CC，第 114～145 页）。

在 S_2 到 S_3 的转换得到证实的同时，我们还做出了三点证明。首先，S_3 从代码方面（盗鸟巢者的故事；人、金刚鹦鹉和花豹构成的三元组）复现 S_1；其次，S_3 从骨架方面转换 S_1，使之成为 $\bigcirc \neq \triangle$，而不是 $\overline{\triangle \;/\!/\; \bigcirc} = \triangle$；最后，这转换等同于我们在从图皮人神话过渡到同样专门关于野猪起源的博罗罗人神话时所观察到的转换。

从那里又产生一个问题。如果在博罗罗人那里，骨架 $\bigcirc \neq \triangle$ 在 S_2 中已被调动，骨架 $\overline{\triangle \;/\!/\; \bigcirc} = \triangle$ 在 S_{-2} 中已被调动，那么，为了讲述烟草的起源，这些印第安人应当诉诸哪种类型家族关系呢？事实上，他们那里出现了一种新的断裂，因为他们讲述了关于两个不同的烟草种的起源的两个不同神话。

这两个神话已经做过分析（CC，第 139～147 页）。不过，这里再做一简短的回顾。其中一个神话（M_{26}）说，从一条蛇的灰中产生了一种烟草（*Nicotiana tabacum*），这蛇是一个女人帮助搬运她丈夫打猎时杀死的一条蟒蛇的肉时偶然被它的血受孕而产下的。另一个神话关涉一种番荔枝科植物（anonacée），博罗罗人也吸它叶子的烟，他们给它取了个真正烟草的名字。这种烟叶是一个渔夫在鱼腹中发现的；他起先在夜里躲在藏身处吸烟，但他同伴硬要分享。他们吞下烟，而不是吐出烟。这就夺取了精灵应得的

供品，因此，作为惩罚，精灵把吞食烟草的人变成水獭。我已就 M_{26} 表明（CC，第 140～141 页），它同关于烟草起源的查科神话（M_{23}、M_{24}）严格对称。同样重要的是把这神话和博罗罗人专门关于野猪起源的那个神话（M_{21}）相联结的那些关系，而这个 M_{21} 我们看到它有两个版本：一个已扼述过，另一个则较早，因为它是在 1917 年收集到的。这个版本比较含混，还有亡佚之处，但它表明：女人们嫉妒丈夫捕鱼成功，因此当水獭许诺提供鱼时，她们就向它们卖淫。于是，女人们可以声称，她们比男人更能捕鱼（Rondon，第 166～170 页）。这私通的情节和另一个版本相同，只是后者给女人和水獭的关系蒙上知耻的面纱，她们似乎为不怎么放荡的动机所驱使。

如果说动物诱奸者的题材在南美洲神话中是常见的，那么，这角色之给予水獭，便是鲜为人知的情形了；这角色习惯上给予貘、花豹、鳄鱼或蛇。博罗罗人利用貘诱奸者，但让它们化身为人（作为氏族名祖的人是貘，M_2）；我们还证明了，在 M_{26} 中，他们利用蛇，不过把它的诱奸者特性弱化到了极点，因为所涉及的是一条死的而不是活的蛇，又是这动物的段块而不是全身，而且这女人受孕事出偶然而又无意，是受到搬运的肉块漏滴出来的血（这是一种玷污人的而非给人受孕的液体）的作用。因此，一个正常的动物诱奸者在这里被去了势；同样，它的雌性受害者也得到宽恕，她的过失在这神话中似乎归因于命运。相反，博罗罗人在他们的野猪起源神话中诉诸一个特别的诱奸者——水獭，它突出地起着向女人主动进攻的作用，而女人自己显出双重的邪恶：为在捕鱼上胜过男人而同野兽达成可耻协议，同时，在一个文明的社会里，男人捕鱼，而女人满足于运送鱼。

为什么利用水獭呢？我们已依次考察到的博罗罗人神话组两次让它们介入。按照 M_{27}，一次男性的捕鱼聚会导致借助躲过其他人的一条鱼发现烟草；烟草的烟的摄入招致人转变成水獭。按照 M_{21}，水獭之转变为人（＝诱奸人妻者；隆东的版本实际上称它们为“人”）招致从男人处窃取鱼的女性捕鱼聚会，而这决定了人因摄入带刺的煨炖果子而变成猪。因此，一个转

变的**方向**即从人到水獭或从水獭到人（在一种情形里是换喻——男人的**聚会**；在另一种情形里是隐喻——水獭**作为**男人同女人交媾）和另一个转变的**内容**即当应当把一种物质——烟草或煨炖果子排到外面时却吞进了它，两者之间存在一种关系〔不过，后一个转变或者是为了隐喻的目的（以便烟草的烟扮演献祭精灵的供品的角色），或者是采取换喻的方式（通过咳出作为煨炖果子元构分的刺)〕。

现在，如果我们记得，在蒙杜鲁库人的野猪起源神话（M_{16}）中，所摄入的烟草的烟（它在博罗罗人那里把人变成水獭）是人向猪的转变的运作者（而在博罗罗人那里，带刺的果子起着这第二个作用），那么，我们也就理解了鱼（就像猪作为地上猎物那样）的主人水獭介入的理由（这一点的论证，可参见 CC，第 144～147 页）。这两个物种就下述各个转换保持同系而言是对称的：从**干**到**湿**、从**烟草**到**煨炖果子**，从**狩猎**到**打鱼**以及最后从**火**到**水**。因此，这一切过程可以用下列两个公式来概括：

$$(1)\quad {}^{M_{16}}\left[\text{人}\Rightarrow\text{猪}\right],\ {}^{M_{27}}\left[\text{人}\Rightarrow\text{水獭}\right] \overset{f}{=} \left[\text{摄入的烟}\right];$$

$$(2)\quad {}^{M_{21}}\left[\text{人}\Rightarrow\text{猪}\right] \overset{f}{=} \left[\text{烟}\Rightarrow\text{煨炖果子}\right],\ \left[\text{水獭}\Rightarrow\text{人}\right]。$$

借助 M_{16}，可以把 M_{27} 和 M_{21} 的代码还原为统一代码，为此只要利用它们的共同性质：对 M_{16} 和 M_{21} 来说都是关于同一动物种即野猪的起源的神话，对于 M_{16} 和 M_{27} 则都诉诸同一运作者即摄入的烟草的烟来启动人向不同动物种的转换。在做了这个还原之后，我们就可以做从 M_{26} 出发的同样还原。M_{26} 像 M_{27} 一样也是烟草起源神话。这个神话显然从干和湿的关系

转换 M_{27} 和 M_{21}：这里烟草产生于**陷于火中的**而不是像 M_{27} 中那样**取自水中的**动物尸体。这里最终的物质是烟，而好烟的条件是**刺人**。[⑥] 因此，这同 M_{21} 中的**饮料**恰成对比，人所以犯了认为它是好的这个致命错误，就是因为不怀疑它是**刺人的**。

这个双重转换在博罗罗人神话中显然是逆反的：[**水外**] ⇨ [**火中**] 以及 [**饮料**] ⇨ [**烟**]。这个转换支配着从热依人和图皮人关于火起源的神话向博罗罗人相应神话（M_1）的过渡，而我们知道，后者是个关于水起源的神话。为了把握博罗罗人神话总体（M_{21}、M_{26}、M_{27}）（它是眼下讨论的对象），我们首先应予注意的是社会学骨架的各个相关转换。M_{21} 记叙夫妻围绕打鱼发生的冲突。妻子们拒绝与丈夫合作，不肯履行男女分工法则通常规定她们的运送鱼的职责，并声称她们也要像男人那样负起打鱼的职责，并且超过男人，而这导致她们成为水獭的情妇。M_{26} 中则是整个地倒了个头：它关涉狩猎而不是打鱼，并且妻子渴求同丈夫合作，因为她们响应在离村子相当距离处的猎人的哨声的呼唤，急忙赶去帮助他们运送肉块。如我们已说过的那样，这些温顺的妻子无任何劣迹。唯有命运会导致这样的结果：其中有一个妻子在一定环境条件下排除一切色欲，因此宁可被玷污也不受肉引诱。[⑦] 这肉块取自一条蛇，而蛇在无数热带美洲神话中属于阴茎形象的动物和主动诱奸者。这一点又加强了 M_{26} 谨慎刻画的这些角色的中性化。

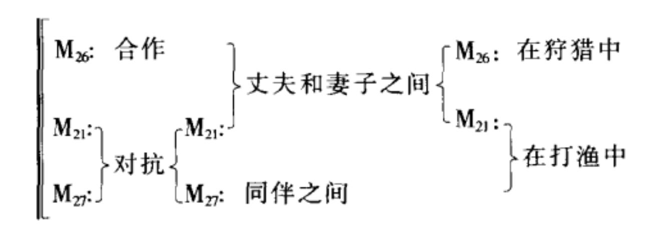
在 M_{27} 中也可观察到构成 M_{21} 骨架的夫妻冲突的这种中性化，尽管它以另一种方式表现出来。我们说，如果说在 M_{26} 中夫妻继续存在而冲突消

---

⑥ M_{26} 在这一点上非常明确，它实际上详确地说明：烟草初次出现时，"人采集叶子，把它们弄干，然后卷成卷烟，他们点燃它们，开始吸烟。当烟草味浓时，他们说：'这烟草味浓，好！'但是，当味不浓时，他们就说：'这烟草糟！它不刺人！'"（colb.：3，第199页）。

⑦ 关于博罗罗人嫌忌血，参见 CC，第203页注⑥。

失，那么在 M_{27} 中情形正好相反：冲突继续存在而夫妻消失。实际上，它主要关涉一个冲突，不过是同性即男人同伴之间的冲突，而他们的捕鱼角色是相似的并不是互补的。然而，其中有一个人试图独享一项集体事业的奇迹般产物，并且只是在他被人发现，因而无法再别施良策时才决定让人分享：



因此，这里我们可以来回答刚才所提出的问题。为了考虑烟草的起源，可以说“短缺”一个骨架的博罗罗人再度适用在考虑野猪起源时已适用过的骨架，后者也曾被查科部落用来考虑烟草的起源，即○♯△，它也可推广为形式○/△，同○∪△相对立。但是，因为这骨架在他们那里已经起了另外的一种作用，所以他们就通过从两个可能方向把这骨架扩展到极限而改变它；或者，他们维持各个项而取消其关系（○/△）⇨（○∪△）；或者，他们维持这关系而取消各个项之间的差异（○/△）⇨（△/△）。因此，他们时而设想，夫妻间合作因命运而从外部被改变；时而设想，同性个人间的合作因其中一个人的邪恶而从内部被改变。因为有两种解决，所以有两个烟草起源神话，而因为这两种解决相逆反，所以这些神话在词汇层面上也是这样：一种烟草从水中产生，另一种烟草从火中产生。

因此，表征神话体系总体［S_1（火的起源），S_{-1}（水的起源），S_2（肉的起源），S_{-2}（文化器物的起源），S_3（烟草的起源），S_{-3}（蜂蜜节的起源）］的社会学骨架的转换并未为其典范表达式（△ ⌐//¬ ○ ＝△）⇨（○♯△）所完全

穷尽。这转换在（○≠△）以外还带来一个结果。如我们已经肯定的那样，这些神话从两个方面设想夫妻离异。一个是技术—经济的方面，因为在没有文字的社会里，分工普遍按照性别，而这赋予婚姻以充分的意义；另一个是性的方面。通过交替选取其中一个方面，并把它扩展到极端，便得到一个由社会等项构成的系列，其阶次从**邪恶同伴**这人物直到**冷漠诱奸者**这人物，而它们同等地一方面反对其全部意义唯属于技术—经济性质的个人间关系，另一方面反对其全部意义唯在于性层面之上的关系，因为按照假说，诱奸者这人物没有别的身份，因此，他们既在**结婚**的**那一边**，又在**亲属**的**这一边**。

这个社会学骨架由于这个事实而被双重折射，并发生某种混淆，而这仍可通过博罗罗人烟草起源神话看出（不过，这并未损害这些神话与关于同一题材的查科神话所保持的转换关系）。然而，这个骨架同样可以在处于语义域另一极端的神话即特姆贝人和特内特哈拉人关于蜂蜜（节）起源的神话（M_{188}、M_{189}）中看到。在这两个版本中，英雄都有一个兄弟，他暴露出是个**邪恶同伴**：其过失导致他分离。于是，英雄出去寻找这兄弟，但他几乎立即就忘了这事，而被蜂蜜节上的唱歌和跳舞给迷住了（=**被引诱了**）。后来又被同胞接待所**引诱**，他忘掉了**花豹妻子**，而当他要找到她时就再也见不到了。

分析进行到这一步，我们就可以宣称感到满意，并可以认为，我们已成功地使我们的全部神话像乐器那样“达到协和”：管弦乐队经过最后的混乱之后，各个乐器现在同度演奏，因为我们通过管弦乐队按照自己方式演奏构成本书的总谱而给出的元体系中不再存在任何不协和音。我们在语义域的一端实际看到不是一组而是两组烟草起源神话：社会学骨架为（○♯△）的查科神话，它们讲述对**全人类**有利的**一般**烟草的起源（从这后一观点来看，这些神话说到的向邻村派使者，传达着一种向外界“开放”的视界），以及同这些神话相关的博罗罗人神话，它们的社会学骨架提供了一种

对一组神话做双折射的形象，它们关涉对一个部落社会的某些**确定氏族**有利的**特殊种**的烟草的起源。因此，博罗罗人神话在目标和题材两方面都同查科神话处于一种提喻的（synecdoque）关系：它们面向整体的两方（烟草的方面和吸烟者的方面），而不是面向整体。

但是，如果说我们在语义域的这一端安排了太多神话，那么，另一端出现了相反的情景，在那里我们没有足够的神话。我们用来充实这个区域的神话（M_{188}、M_{189}）真正说来，并且像预期的那样，并不是关于蜂蜜起源的神话，它们是蜂蜜**节**起源的神话，而它是一种社会和宗教的仪式，并不是一种自然产物，尽管这里必然蕴涵着自然产物。因此，这里我们缺乏一组蜂蜜起源神话，当从右到左读第 21 页上的图式时，它的位置恰在 S_{-3} 的前面或者说旁边。如果我们假设存在这个神话组，以此作为工作假说，那么，关于蜂蜜的体系 S_{-3} 因此就以与关于烟草的体系 S_3 相对称的方式一分为二。最后，这种对称性应当掩盖掉显现在另一个层面上的不对称：两组烟草起源神话如上所述处于提喻关系，而如果从广义看待各个项，则这种关系便上升为换喻关系。相反，如果存在关于真正蜂蜜的起源的神话，那么，它们应当同蜂蜜**节**起源的神话处于所指对能指的关系，这样，实际的蜂蜜在为了社会和宗教目的而被采集和食用时得到了一种它作为自然产物所没有的意义。因此，这样构想的这两组神话之关系现在上升到隐喻的地位。

这些考虑道出了我现在要进行的这项研究的纲领。



第一篇

干　和　湿

Si quando sedem augustam seruataque mella
thensauris relines，prius haustu sparsus aquarum
ora foue fumosque manu praetende sequacis.

自从奥古斯都时代以来人们从蜂巢制取蜂蜜酒，在饮用之前先加水炖煮，炉火之下就会冒出烟来。

维吉尔：《农事诗集》第 4 卷，第 228～230 行。





I　蜂蜜和烟草的对话

蜜蜂作为黄蜂（*guêpe*）是具膜翅的昆虫，在热带美洲有几百个种，归类为13个科或亚科，绝大部分为独居蜂。但是，也有群居蜜蜂，它们大量生产提供食用益处的蜂蜜，葡萄牙人戏称它们为 *pais de mel*，即“蜂蜜之父”；它们全都属于无刺蜂科、无刺蜂属（*Melipona*）和无刺蜜蜂属（*Trigona*）。与我们的蜜蜂不同，腰比较细的无刺蜂没有针刺和毒。然而，它们有一根进攻性的导管，可能让人很难对付，而这蜂种因此得到俗名 *torce cabellos*，即“讨厌的绞蜂”；或许更让人讨厌的是，它们成百上千地黏附在旅行者的脸部和身上，吮吸他的汗水以及鼻或眼的分泌液。这就使玲珑无刺蜜蜂（*Trigona duckei*）有了一个俗名：*lambe olhos*，即“舐眼蜂”。

当人在特别敏感部位如耳朵和鼻孔内部、眼角和嘴角受到这种抓痒时，马上就被惹怒，但是那种驱赶这种昆虫的习惯动作即突然性动作并不能制止这种抓痒。这些蜜蜂变重了，好像被人体食物麻醉了，似乎失去了飞离的意愿和能力。受害人已没有精神再徒劳地向空中挥动手，于是迅速打自己的脸，这是致命的打击，因为那些吮足汗水而被打扁的蜂尸黏住了还残存在那里的活蜂，并以新餐引诱其他蜂再来加入。

这些常见的经验足以证明，无刺蜂的食谱比旧大陆蜜蜂的食谱更为多样，它们并不厌弃动物性物质。贝茨（Bates）在一个世纪前就已指出，亚马逊地区的蜜蜂较喜欢吃的食物不是花，而是树液和鸟粪。按照施瓦茨（Schwartz）的说法（2，第101～108页），无刺蜂感兴趣的食料极其多样，从花蜜和花粉直到腐肉、尿液和粪便。因此，无怪乎它们的蜂蜜在颜色、稠度、滋味和化学成分上都与蜜蜂（*Apis mellifica*）有相当大差别。无刺蜂的

蜂蜜往往颜色很深，又因含水分多而始终是流动的，并且糖分少。

我从伊海林那里［词条“当地的群居蜂”（abelhas sociaes indigenas)］得到这些信息。他详确地指出，蜜蜂的蜂蜜含有蔗糖，平均含量为10%，而无刺蜂蜜一点不含蔗糖，但代之以含有丰富的果糖和葡萄糖（含量分别为30%～70%和20%～50%)。因为果糖的糖化能力大大超过蔗糖的糖化能力，所以无刺蜂的蜂蜜提供很美的滋味，以致几乎让人受不了，而它们的香味非常多样，但始终很丰富而又很复杂，未曾闻过的人都形容不出来。比任何习惯上从尝和闻得到的滋味都更令人愉悦的一个乐趣是，感受阈被打乱，对感受的记录变得混乱。人不再知道是否尝过它，也不再知道是否燃起过爱情。这种性的意味没有逃过神话思维的注意。在日常层面上，无刺蜂的蜂蜜在糖分和香味上的强烈（这使它处于其他食物所无可比拟的地位）使得在实际食用时必须放在水中稀释。

某些包含碱成分的蜂蜜还有通大便的作用，但带危险性。属于无刺蜜蜂亚科的有些无刺蜂种，尤其黄蜂（胡蜂科）的蜂蜜就是这样，后者的“麻醉力”据说等同于无刺蜜蜂。由于这个原因，无刺蜜蜂在圣保罗州被称为 *feiticeira*，即“女巫”，或 *vamo-nos-embora*，即“快逃”（Schwartz：2，第126页）。另一些蜂蜜明显有毒性，例如亚马逊的一种名叫 *sissuira*（*Lecheguana colorada*，*Nectarina lecheguana*）的黄蜂的蜂蜜，圣伊莱尔（Saint Hilaire)（Ⅲ，第150页）遭到的麻醉应当归因于这种蜂蜜。这种毒性偶尔无疑也可从对有些花种所做的考察得到解释，正像人们就 *Lestrimelitta limão* 的情形所表明的那样（Schwartz：2，第178页）。

无论怎样，这种野蜂蜜对印第安人产生了一种为任何其他食物都比不上的吸引力，而且，如伊海林所指出的，它还带上了一种真正动情的特征：“O Indio... (e) fanatico pelo mel de pau.”［“或者印第安人……（而且）对生的木蜂蜜如痴似醉。”］在阿根廷，“乡村散工的最主要消遣和最大快乐也是采集蜂蜜。为了使匙中贮上一定数量的蜂蜜，散工要整天待在一棵树上

劳动，常常有着生命危险。因为他们没有想到，为了采蜜而要置身于高山是危险的。他们在一棵树干上用蜡划一个开口或一条裂隙，作为记号，然后找一把斧砍倒或砍伤一棵华美的良种树”（Spegazzini，Schwartz 引：2，第 158 页）。在出发采蜜之前，查科的阿什鲁斯业人为了增加机会，在眼睛下面放血（Nordenskiöld：4，第 49 页）。居住在巴拉圭和巴西接壤处的古老的阿比波纳人（Abipone，马托格罗索南方的卡杜韦奥人的远祖）曾向多布里措费尔（Dobrizhoffer）（Ⅱ，第 15 页）解释说，他们仔细去除睫毛，以便他们的视线不受阻碍，能够追踪单个孤独蜜蜂的飞行，直到它的巢。这种“视看”发现技术我们很快又可以在邻近一支群体的神话中看到（第 58 页）。

伊海林的意见较特殊地关于 mel de pau 即“木蜂蜜”，它可以看到有两种形式：在黏附于树干表面上的蜂巢中，蜂巢悬挂在一根树枝上，形象地按形象命名为“木薯饼”、“犰狳甲壳”、“女人阴户”、“狗阴茎”、“葫芦”等等（Rodrigus：Ⅰ，第 308 页注①）；或在中空树的内部，某些种蜂，尤其 mandassaia 蜜蜂（*Melipona quadrifasciata*）在那里把它们隐藏的蜡和它们专门收集来的泥土糅合起来做成各种圆形“罐”，它们的容积从 3 到 15 立方厘米不等，其个数足够采集有时多达几升的香气诱人的蜂蜜（图 2）。

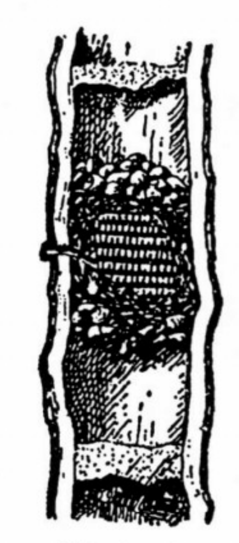
这些蜜蜂，也许还有某些别的蜜蜂在有些地方开始驯养。最简单也最广为应用的方法是在中空树中放入蜂蜜，指引蜂群来归。帕雷西人（Paressi）用放在茅舍近处的一个葫芦收容蜂群，圭亚那、哥伦比亚和委内瑞拉的许多部落也这样做，或者未专门准备一根树干，而把砍下的中空树带回家，水平地悬挂在屋梁上（Whiffen，第 51 页；Nordenskiold：5、6）。

不如木蜂蜜丰富的所谓“地的”或“蟾蜍的”蜂蜜（*Trigona cupira*）是在地下的蜂巢之中的，这种蜂巢有一个小的入口，一次只能容下一只蜜蜂进入，而且这入口往往离蜂巢很远。经几小时乃至几天的耐心观察而发现了这入口之后，还得花好多小时工夫去挖掘，才得到不多的收藏蜂蜜（约半升）。



把这一切观察结论归结起来，可以断定，热带美洲的蜂蜜数量或多或少（总是多寡悬殊），视它们的源自陆栖还是树栖蜂种而定；树栖蜂种包括蜜蜂和其蜜通常带毒性的黄蜂；最后，蜜蜂的蜂蜜可能本身又是甘甜的或麻醉性的。[①]





Mandassaia

图 2 Mandassaia 蜜蜂（四横带二角无刺蜂）**和它的巢**（据 Ihering：上引书，词条"mandassaia"）

无疑，对于忠实解释动物学实在来说，这种三元区分是太简单了，但它的好处在于反映了土著的分类范畴。像其他南美洲部落一样，卡因冈—科罗拉多人也反对造物主创造的蜜蜂、同毒蛇一起欺骗人的黄蜂、美国山猫和所有跟人敌对的动物（Borba，第 22 页）。其实，不要忘记：如果说无刺蜂不刺人（但有时是蜇人的），则热带美洲的黄蜂属于极毒的动物种。但是，在蜜蜂蜂蜜和黄蜂蜂蜜的这种极端对立之间，还存在另一种不怎么绝对的蜂蜜，因为它包括无害蜂蜜和麻醉性蜂蜜之间的所有中间性蜂蜜，这是指不同蜂种的蜂蜜，或者同一种蜂蜜，但新鲜时或发酵后食用：蜂蜜的滋味因蜂种和采集时节而异，甜度从极甜直到酸苦（Schultz：2，第 175 页）。

如我们在后面要证明的那样，亚马逊各部落一贯把毒性蜂蜜用于仪式，

① 黄蜂蜂蜜引起愉悦性的神经兴奋，与之相对比，也许说引起人麻木、风瘫和乏力，才合适（Schwartz：2，第 113 页）。但是，南美洲蜂蜜的毒性所提出的问题现在还没有得到肯定的解决。

以便引起呕吐。巴西南部的卡因冈人赋予蜂蜜两种成强烈对比的价值。在他们看来，蜂蜜和生的植物属于冷性[2]食物，只允许寡妇和鳏夫食用，因为他们只要食用肉或所有其他熟食就有发内热而致死的危险（Henry：Ⅰ，第 181～182 页）。然而，这个种族的其他群体区分两种玉米啤酒，并把它们对立起来：一种是简单的，称为/goifa/，另一种叫做/quiquy/，添加入蜂蜜（只有他们这样用它）。后一种啤酒比前一种"更麻醉人"，人们只喝它，不吃它，它会引起呕吐（Borba，第 15 页和第 37 页）。

按照这种蜂蜜二分法，几乎处处都区分开甜的和酸的，无害的和有毒的，甚至那些不知道发酵饮料或者不利用蜂蜜做这种饮料的群体也这样做区分。一个蒙杜鲁库人神话很好地说明了这种二分法。这个神话已经扼述和讨论过（CC，第 349 页），不过我现在要介绍我们保留的另一个版本，以便从另一种背景去考察。这版本为：

M_{157b}　蒙杜鲁库人：农业的起源

从前，蒙杜鲁库人还不知道猎物和栽培植物。他们食用野生的块茎和树蘑菇。

后来甘薯之母卡鲁厄巴克（Karuebak）来到，她教人做甘薯的技艺。一天，她命令侄子去开垦一块林地，她说那里很快能长出香蕉、棉花、薯蓣属（*Dioscorea*）、玉米、三种甘薯、西瓜、烟草和甘蔗。她在开垦出来的土地上掘了坟墓，命令别人把她葬在那里，但要小心不要在她上面走路。

几天以后，卡鲁厄巴克的侄子查实，他的伯母列举的那些植物都在她躺下的地方长了出来；但是他无意踩上这块圣地，于是这些植物

② 这和墨西哥人不同，他们把蜂蜜归类于"热性"食物（Roys：2，第 93 页）。

立即停止生长。这样，它们的大小就固定了，从那时起就一直如此。

一个巫师因未被告知这种奇迹而感到不满，遂把老妪弄死在洞穴里。印第安人失去了指导，使吃生的/manikuera/，不知道这种甘薯在生的状态下是催吐的、毒的。他们全都死去。翌日，他们升上天空，变成星辰。

另一些印第安人先是吃生的，后来吃熟的/manikuera/，结果变成蜜蜂。还有些印第安人吃完了剩余的熟的/manikuera/，变成了酸的、引起呕吐的蜜蜂。

吃西瓜的最初的蒙杜鲁库人也都死去了，因为这些水果是魔鬼提供的。因此，他们称西瓜为“魔鬼的植物”。其他蒙杜鲁库人保留了西瓜种籽，种植它们。这样成熟的西瓜变成无害的了。

从那时起，人们都喜欢食用西瓜。（Kruse：2，第 619～621 页。几乎一样的异本载 Kruse：3，第 919～920 页）

墨菲在 1952—1953 年收集到的版本（我在上一卷里已利用过）同克鲁泽的版本相比，提供了令人瞩目的相似之处和相异之处。相似之处在于两种类型食物间的对立，一种类型食物包括纯粹而又简单地可食用的植物，另一种类型包括一两种只是在转换之后才可食用的植物。在墨菲的版本中，这第二种类型被转换成为 timbó，即渔毒。蒙杜鲁库人在种植园中栽培渔毒，它们不可直接食用，但间接地以这样的方式可以食用：以鱼的形式，因为渔毒能大量捕获鱼。克鲁泽的版本在从老妪卡鲁厄巴克的尸体中生出的栽培植物表中列入了 timbó，但没有说到墨菲版本专门讲述到的它的具体发展。另一方面，出现了一种双重发展：关于西瓜，它只是在第二代，在人用种籽种植并加培育之后才变得可以食用；关于 manikuera，也只是在第二阶段，即预先经过烹饪而消除了毒性之后才是可食用的。

我暂且撇下西瓜不谈（后面还要回到这上面来），现在可以说用 M_{157b}

的 manikuera 取代 M_{157} 的 timbó。最初的人以三种形式食用这种 manikuera：生的、熟的和处于烹饪过的残肴状态的，后者甚至不用诉诸本文即可知乃指酸腐的、属于腐败事物的范畴。吃生甘薯的人变成了星辰。须知，在这个时代，"还没有天空，没有银河，也没有昴星团"，而只有雾，并且几乎没有水。由于不存在天空，所以，亡魂在茅舍屋檐下像植物一样生长（Kruse：3，第 917 页）。

关于这个问题，需要说明两点。首先，生的和有毒的甘薯的食用同时招致天空的出现和死人与活人的最初分离。这种采取星辰形式的分离是一次贪吃行动的结果，因为为了不死，人应当慢用而不是快用餐。这里我再次引入了一个博罗罗人神话（M_{34}），它用作为贪吃者出现的儿童的转化来解释星辰的起源。然而——这也正是第二点——我已在别处（CC，第 314～318 页）给出几点理由，据此可以相信，这些星是昴星团。蒙杜鲁库人神话一开始就正面提到昴星团，这就加强了本著作系列最后要加以确证的这个假说。实际上我已证明，如果说昴星团作为一个系列的第一项出现，而这系列的另外两个项由甜蜂蜜和酸蜂蜜代表，那么，某些亚马逊神话则直接把有毒蜂蜜同昴星团相联结，而这里有毒蜂蜜处于生甘薯食用者的化身（受毒害的）和熟甘薯食用者的化身之间的中间地位（毒害者的地位），熟甘薯对食用者自己和他人都没有危险，因而占据着所标定的两个位置之间的中性位置。[③]

因此，像渔毒一样，蜂蜜也在植物性食物的总体系中占据着一种模棱两可的位置。timbó 同时是毒物和食物媒体，它的一种形式是不可直接食用的，而另一种形式是间接可食用的。M_{157} 明确地道出的这个区分在 M_{157b} 中为另一个较复杂的区别所取代，后者把蜂蜜同毒物联结起来，同时又将两者对立起来。这种用渔毒取代蜂蜜的做法，在这个神话的两个非常接近的异本中有着经验的基础，因为在巴西的一个地区——圣弗朗西斯科河流域——里，有一种进攻性的无刺蜜蜂（*Trigona ruficrus*）产的蜜滋味罕

见地坏，它的巢被捣碎后用做渔毒，效果极佳（Ihering：词条“irapoan”）。但是，不仅这种技术在蒙杜鲁库人那里未得到证明，而且也没有必要去假设这种技术曾经很流行，以便能够理解这些神话赋予蜂蜜的价值总是在两极之间摆动：作为食物，其丰富和美味超过其余一切食物，并适合于激发旺盛的性欲；作为毒物，它很不可信，何况它所能引起的毒害事故的性质和分量都无法根据蜂蜜种类、采集的地点与时间及食用的环境条件等来预言。然而，南美洲的蜂蜜并不仅仅说明了这种从美味范畴到有毒范畴的难以觉察的过渡，因为同样起麻醉作用的烟草和其他植物也可以这种方式来表征。



首先要指出，南美洲印第安人把烟草跟蜂蜜和渔毒一起归入“食物”。科尔巴齐尼（2，第122页注④）观察到，博罗罗人未用一个专门的动词来标示吸烟的动作；他们说/okwage mea-ğı/即“吃烟”（按字面说为“用嘴唇尝烟”），而烟本身被叫做/ké/即“食物”。蒙杜鲁库人有一个神话，它的开头插段也暗示了这种认同：

---

③ 这神话所采取的次序为：受毒害＞中性的＞毒害者，这次序只有当无视这种神话关涉下述双重对立时才成为问题：

生的：致死的
熟的：不致死的 { 新鲜的（＋）；酸腐的（－）}

然而，值得指出：在这个体系中，腐败物作为熟食的终止期出现，而不是像在大多数热带美洲神话中那样，生食是熟食的开始期。关于这种无疑同某些发酵饮料制备技术相关的转换，参见CC，第212～215页。

M_{190}　蒙杜鲁库人：不服从的侍童

一个印第安人有许多妻子，其中有一个生活在另一个村里，他常去那里造访。一次，他到了这个村子，村里男人全都不在。这访客去到男人房舍，偶然遇见一个男孩，他向后者要火点烟。这男孩蛮横地拒绝，借口烟不是食物（男孩作为主人理应提供，如果他提出要求的话）。这访客向他解释，对于男人来说，烟完全是食物，但这男孩仍坚持拒绝。那男人恼怒起来，捡起一块石头向男孩掷去，后者被这一击杀死……（Murphy：1，第 108 页；参见 Kruse：2，第 318 页）

尽管分布不均衡，但两个栽培烟草种 *Nicotiana rustica*（从加拿大到智利）和 *N. tabacum*（局限于亚马逊河流域和安第列斯）似乎都发源于美洲安第斯山脉地区，在那里，通过把若干野种杂交而获得家养烟草。说来奇怪，在这个最早发现烟草的地区里，并不吸食烟草，而且最初烟草是咀嚼的或鼻吸的，又很早就让于古柯（coca）。这种怪事也在热带美洲重现，那里甚至在今天仍可并行地看到，有些部落吸烟成瘾，而另一些部落不知道烟草或者不准食用烟草。纳姆比克瓦拉人（Nambikwara）烟瘾极大，罕见他们不在嘴上叼根烟，或者把烟放在棉手镯下擦滑，或穿入耳垂的穿孔中。可是，他们邻近的图皮—卡瓦希布人（Tupi-Kawahib）却极其强烈地拒斥烟草，他们对当他们面吸烟的来客报以白眼，有时甚至下逐客令。在南美洲今天尚不乏这类见闻，而以往在那里食用烟草更属罕见。

就是在知道烟草的地方，食用的形式也迥异。当吸食烟草时，有的放在管中，有的做成雪茄烟或卷烟，而在巴拿马，烟蒂含在吸烟者口中，他向外喷烟，以便同伴能用合拢的双手把烟导入口中吸食。似乎在前哥伦布时代，烟管的使用就已从属于雪茄烟和卷烟的食用。

烟草也被弄成粉末，一人或双人鼻吸［用小弯管作为工具，可用以把烟草吸入一个同伴的鼻孔，烟草粉末取纯粹的，或者混合进其他麻醉植物，如落腺豆属（*Piptadenia*）］；或者仍以粉末状吃，或以黏性糖状鼻吸、舐食，这浆煮沸后再蒸发而成稠厚状态。在蒙大拿和圭亚那的许多地方，饮用预先发酵过的或简单地浸解过的烟草。

如果说烟草利用技术极为多样，那么，预期的结果也是千差万别。烟草的食用采取个别或集体的方式：单人、双人或多人，或者为了取乐，或者为了礼仪的目的，这又可能是巫术的或宗教的，这涉及医治病人，即让他接受烟草熏蒸，或者起牧师和治疗者的作用，给入会候补者洁净身心，即让他服用一定数量烟草汁，以便引起良心责备后的呕吐。最后，烟草用做供品，采取烟叶或烟的形式，希望以之引起精灵注意，从而与之沟通。

因此，像蜂蜜一样，因其世俗用途可归类为食物的烟草以其别的功能也可取得一种正相反的价值：催吐的价值以及甚至毒物的价值。我已证明，一个蒙杜鲁库人蜂蜜起源神话小心地区分开了这两个方面。一个烟草起源神话也这样做。它源自伊朗赫人（Iranxé）或蒙库人（Münkü），这个小部落的居住处在蒙杜鲁库人的南边。

M_{191}　伊朗赫人（蒙库人）：烟草的起源

一个男人得罪了另一个男人，后者遂想报复。后者借口摘取果子，叫前者爬上一棵树，他把帮助前者爬树的杆子拿掉后，将前者丢弃在树上。

困在树上的人饥渴交加，变得瘦弱不堪。他看到一只猴子，便求它帮助；这猴子答应给他运水，但说自己太瘦弱，无法帮助他下树。一头兀鹰（食腐肉的秃鹫）又瘦又臭，但成功地救助他，把他带到它那里。它是烟草的主人。它有两个烟草种，一种是好的，另一种是有

毒的，它把它们都给了这个被庇护者，以便他吸食第一种，并利用第二种进行报复。

这英雄回到村里后就把坏烟草给了那个迫害者，后者被麻醉，变成食蚁兽。这英雄把它猎获，使它受惊后整日昏睡，然后杀了它。他邀来恩人兀鹰美餐腐败的尸体。（Moura，第52～53页）

这个神话只有一个含混而简略的版本，但它在许多方面让人感兴趣。正如我已假设（并且已就查科关于同一题材的神话加以证实）的那样，这个烟草起源神话反映了火起源神话：英雄是个采摘果子者（跟盗鸟巢者同系），被抛弃在树梢上，得到一个可怕动物（或者是凶残的，如花豹；或者是讨厌的，如兀鹰）的救助，但英雄敢于相信它，它则给他一种文化器物，它到那时为止一直是其主人，而人还不知道这种东西：在那里是烹饪用火，在这里是烟草。而我们已知道，烟草像熟肉一样也是一种食物，尽管其食用方式致使它处于烹饪的那一边。

我们用来构造体系 S_3（烟草起源）的那些查科神话总是基本上复现 S_1 的各个神话（火起源），而 M_{191} 则通过更忠实地反映 S_{-1} 即博罗罗人的水起源神话（M_1），而丰富了我们的论证。

我首先来证明这一点。我们还记得，跟热依人的火起源神话不同，博罗罗人关于暴风雨起源的神话（M_1）这样开始：一个少年强奸母亲而犯了乱伦罪，他父亲想报复。这个伊朗赫人神话未明确谈到乱伦，但传述者用乡村葡萄牙语这样说："Um homen fêz desonestidade，o outro ficou furioso"，这个表述很像涉及一种性的混乱，因为在巴西内地"desonestidade"这词的流行含义就是这样，它主要形容一种与正派格格不入的行动。

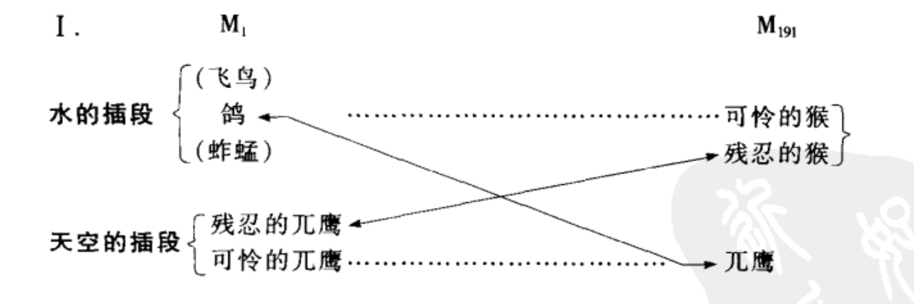
M_{191} 的助人猴的插段在热依人火起源神话中并无对应的段落；另一方面，它记叙了三个助人动物系列，它们在 M_1 中帮助英雄顺利完成到达水中灵魂之国的远征。只要注意到 M_1 中问题在于战胜水的存在（通过成功

地克服之），这种对应就得到证实；这里，所以战胜了水的存在，是因为猴子带给口渴的英雄一只充满新鲜汁水的碎果子。一个谢伦特人神话（M_{124}）中，也是一个口渴者，也有助人动物介入。我在别处（CC，第211～212页）把 M_1 同这神话相比较，由此表明，存在一个转换，使得能够从猴向鸽过渡，后者在 M_1 的三个助人动物中占据中心地位。

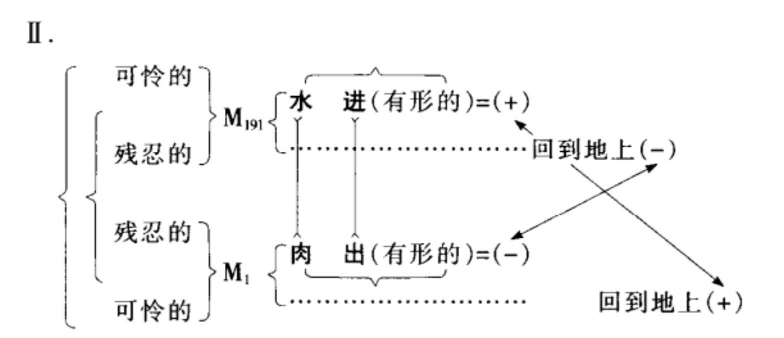
在体系 S_1（M_7 到 M_{12}）中起主要作用的花豹是 M_1 和 M_{191} 所没有的。在这两种情形里，花豹都被帮助英雄的兀鹰或兀鹰们取代。

然而，这里事情变得复杂起来。M_1 的兀鹰采取模棱两可的行为：首先是残忍的（甚至吃英雄的肉），然后只是可怜的（把他带回地上）。这种模棱两可的行为又见诸 M_{191}，但归诸猴：首先是可怜的（把水给英雄），然后是残忍的（拒绝把他带回地上）。相对称地，凭着各自行为的不含糊性，M_{191} 的兀鹰最会引人想起 M_1 的鸽（一个关于天空，一个关于水），因为如果说兀鹰给予英雄烟草，那么鸽给他拨浪鼓（hochet）；还因为如我们在本著作最后要证明的那样，烟草和拨浪鼓是相联结的。

由此可见，这里存在从一个神话到另一个神话的过渡。不过，这过渡是靠一个交错配列（chiasme）系列完成的：



Ⅱ.



最后，还要指出 M_{191} 和 M_1 之间最后一个相似处：在这两种神话中（并且和体系 S_1 中的神话不同），英雄为了报复迫害他的人，或者自己变成动物（鹿，M_1），或者使这人变成动物（食蚁兽，M_{191}）；假装的或强迫的变形，但这总是导致敌对者死去，它的尸体新鲜时或腐败后被一个/水中的/食人兽/（M_1）或一个/天空的/兀鹰/（M_{191}）吞吃掉。关于鹿/食蚁兽这个对立，还有许多话可说，因为我已独立地证明：这两个动物种同花豹构成对偶（花豹在 S_1 中取代两者之一）：或者处于历时态（因为神话的鹿成为食人的花豹），或者处于共时态（因为食蚁兽是花豹的反面）（关于这种双重论证，参见CC，第186～189页和252～256页）。

S_3 的伊朗赫人版本和 S_{-1} 的博罗罗人版本显示出这么相近的结构。这一点提出了一些种族志的问题，而我们只是对它们做了概述。直到晚近的年代，塔帕若斯各地和欣古各地之间一直延伸到博罗罗人古老领地西北面的这片广阔区域还是巴西的一个鲜为人知的区域。在1938—1939年间，我已踏上塔帕若斯各地，但仍不可能进入离纳姆比克瓦拉人领地略远的伊朗赫人领地，因为另一个种群即帕乌（Pau）的贝索斯人（Beiços）怀有敌意，不准外人进入他们的周边地区，尽管人们抱着平和的心境谈论他们（L.-

S.：3，第285页）。自从那时以来，我们不仅接触到了伊朗赫人，而且还接触了别的许多部落：凯耶比人（Caiabi）、卡诺厄罗人（Canoeiro）、辛塔拉加人（Cintalarga）[④]（Dornstauder，Saake：2），而如果能赶在这些部落灭绝之前早早研究他们，那么也许会推翻我们今天对博罗罗人文化和热依人文化，以及尤其和更北边的图皮人文化之间的关系所能抱有的那些观念。人们习惯于只以博罗罗人对于西方和南方的亲和性这个单一角度来看待他们；不过，这主要是因为我们不了解他们北进时所建立的文化。就此而言，我们已加以证明的这种存在于博罗罗人神话和伊朗赫人神话之间的亲和性提示，博罗罗人文化也朝亚马逊河流域方向开放。

---

④ 这些部落现实地成为报道的题材，《法兰西之夜》（*France-Soir*）（1965年3月14～15日期）上刊出的长达三栏的文章就是一个证据：

《120名巴西人被嗜食人肉的印第安人围困》

本报特派常驻记者让-热拉尔·弗勒里（Jean-Gérard Fleury）里约热内卢，3月13日（电报）。巴西告急：用箭武装的恐怖的"大腰围"食人部落印第安人包围了贝伦巴西利亚公路（?）边的维尔纳（原文如此：维莱纳?）村的120名居民。

一架军用飞机已飞离空军基地运送解毒剂，以对付印第安人在他们箭头上抹上的箭毒。

这些"大腰围"印第安人"传统"地嗜食人肉，最近他们尝试一种新的烹饪方法：在俘获一个高卓人（Gaucho）之后，他们给他涂上野蜂蜜，然后烧烤。

这个传说无论是不是地方性的，却绝妙地强调了土著思维（无论巴西内地农民的还是印第安人的思维）给予蜂蜜的极端食物性，因为它同另一种极端食物即人肉相结合可使恐怖达到无以复加的程度，而这是陈腐的食人习性所难望其项背的。食人的巴拉圭瓜耶基人（Guayaki）说，两种食物最适合纯吃：蜂蜜和人肉。他们用水混合蜂蜜，而人肉则必须和椰子芯一起炖（Clastres）。

因为可惜我们满足于作形式的分析，所以我们局限于再来证明 M_1 和 M_{191} 在骨架方面的两个共同性质，它们有助于解释这两个神话为何以同样方式展开。这两个神话明显表现出原因论的特征。它们或者关涉天上的水的起源，这水熄灭了家庭火炉，从而使人倒退到**前烹饪的**或者充其量为**亚烹饪的**（因为这神话并不打算讲述烹饪的起源）状态；或者关涉烟草的起源，烟草也就是一种为了能食用而需要烧的食物，所以它的引入意味着烹饪用火的**超烹饪**应用。所以，如果说 M_1 把人带回到家庭火炉的**这一边**，那么 M_{191} 把人带到**那一边**。

这两个神话的中心移到家庭火炉的建制（institution），就此而言，它们也以另一种方式相似，而这使它们也区别于 S_1 中重组的各个神话。实际上，它们各自的原因论路线遵循着平行的和互补的途径。M_1 同时解释了英雄如何成为**火的主人**（它的火炉是唯一未被暴风雨弄熄灭的），他的敌人（如同所有其他村民）如何成为**水的受害者**。M_{191} 则从它的方面同时解释英雄如何成为**好烟草的主人**，他的敌人如何成为**坏烟草的受害者**。但是，在这两个神话中，反面项的出现和后果仅仅加以评注和阐发（每次都引起敌对者的死亡），因为在 M_1 中，有比拉鱼的沼泽是雨季的函数，正如在 M_{191} 中从罪人到食蚁兽的转变是作为诱饵的烟草的函数，而正面项实际上没有产生。

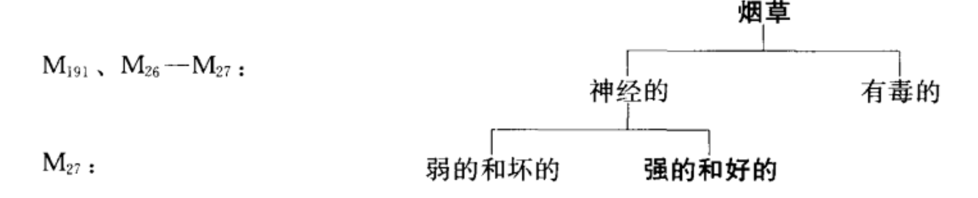
事情还不止于此。因为，如果 M_1 的对立：**水**（—）/**火**（+），如我们已看到的那样相应于 M_{191} 的对立：**烟草**（—）/**烟草**（+），那么，我们已经知道：这后一对立在博罗罗人那里也存在，因为他们在自己的神话中区分开好烟草和坏烟草，而这种区分的基础始终不是产物的性质而是食用的技术[5]：其烟被吐出的烟草建立起同精灵的有益沟通（这种草在 M_{191} 中

⑤ 参见CC，那里多次重复强调（第192～193、258～259、355～356页），博罗罗人神话自觉站在文化的方面。

正是产生于这样的沟通）；其烟被咽下的烟草引起人转变为动物（M_{27}中的小眼睛水獭），而M_{191}留给食坏烟草者的正是这种转变（变成食蚁兽，从巴西南方到北方的神话都乐意把这种动物说成是“堵塞的”：没有眼睛或者没有肛门）。不过，在博罗罗人神话中，好烟草同火相联结（它产生于一条蛇的烟），坏烟草则同水相联结（在鱼腹中发现，并引起受害者变成水栖动物水獭）。因此，这些神话的对应关系完全得到证实：

伊朗赫人[烟草（+）：（−）]::博罗罗人[M_1，火（+）：水（−）::（M_{26}—M_{27}，烟草（+）：烟草（−））]

最后，如果我们回想与上述区别相一致的另一个区别即博罗罗人神话M_{26}附带引入的刺人的好烟草和不刺人的坏烟草的区别，那么，就可得到最后一个证实：像蜂蜜一样，烟草也占据食物和毒物之间的模棱两可的地位：





我在本书开头强调了，在我们西方社会中烟草和蜂蜜的对立有着双重矛盾的性质，但又是实在的。实际上，在我们这里，一种是土生的，而另一种是外来的。一种非常古老，另一种才四个世纪多一点。然而，如果说在南美洲在蜂蜜和烟草之间也存在一种相关而又对立的关系，那么，其原因恰恰相反：在那里，蜂蜜和烟草都是土生的，它们的起源都在遥远的过去。⑥所以，蜂蜜和烟草并不像在我们这里因为更多地诉诸它们的互补价

值的外部对比而结成关系，倒是因为对立价值的内在对比而结成关系，而这两种对立的价值是蜂蜜和烟草各自由于自己并相互独立地去配对的，因为在使用域中以及在不同的层面上，每一者似乎都不断地在两种状态间摆动：最高级食物的状态和极毒物的状态。此外，在这两种状态之间还有一整系列中间形态，它们的过渡更加无法预见，因为它们关系到各种不同的具体细节，而后者往往无法发觉，又取决于产物的质量、采集的时节、摄入的数量或者食用前放置的时间长短。

在这些内在的不确定因素之外，还可以另外再加上一些。烟草的生理作用处于刺激品作用和麻醉品作用之间。就蜂蜜来说，它可以是刺激品，也可以是麻醉品。在南美洲，蜂蜜和烟草同其他自然产物或制备食物共有这些性质。我们首先来考察蜂蜜。我们已经说过，南美洲的蜂蜜是不稳定的，它们掺水后食用，并要先搁置几天（有时几小时），这可能使它们自然地变成发酵饮料的状态。一个观察者在特姆贝印第安人那里的一次蜂蜜节期间清楚地看到了这一点："蜂蜜和光亮的蜡混合，并掺上水，用阳光的热发酵……人们让我尝（这种麻醉性的饮料）；尽管我起先感到厌恶，但我后来发觉它又甜又酸，非常好吃。"（Rodrigues：4，第 32 页）

因此，新鲜食用的或自然发酵后食用的蜂蜜属于南美洲印第安人已知道制备的无数种发酵饮料之列，这些饮料以甘薯、玉米、棕榈树液或各种果子为基质。就此而言，意味深长的是，自觉地且采用一定方法制备以蜂蜜为基质的发酵饮料（为简单起见我们称之为蜂蜜酒），似乎只存在于亚马

⑥　目前我们的考虑局限于热带美洲。蜂蜜在北美洲印第安人的思维和神话中的地位提出的那些问题，将从另一种背景加以探讨。至于中美洲和墨西哥（那里在被发现之前养蜂业就已极其发达），尚需做的工作唯在于观察和分析现仍存在着的仪式，不过，散见于古代和当代文献的有关这些仪式的一些特殊迹象让人想见蜂蜜的丰富和复杂。

逊河流域的西部和南部、图皮—瓜拉尼人、南方热依人、博托库多人（Botocudo）、查鲁亚人（Charrua）以及几乎所有**查科**部落那里。实际上，这个新月状区域近似地划出了甘薯啤酒和玉米啤酒制备区域的南部界限，而在**查科**，它同构成一种局部发展的角豆（种名 *Prosopis*）啤酒区相吻合（图 3）。因此，蜂蜜酒很可能是作为取代甘薯啤酒以及在较小程度上也取代玉米啤酒的一种解决办法而出现的。另一方面，这图凸显了南方蜂蜜酒区和可称之为烟草“蜂蜜”的一些不连续的但全在北部的区之间的对比，烟草“蜂蜜”也就是为了以液体或糖浆形态食用而被浸解或掺水的烟草。实际上，和应当区分新鲜态和发酵态两种蜂蜜食用模式一样，也可以使烟草食用模式即鼻烟和吸烟采取两大形式，尽管差异很大。烟草可以干的形式食用，这时它与许多麻醉植物（有时人们将它与其中有些植物混合）为伍：落腺豆属、金虎尾属（*Banisteriopsis*）、曼陀罗属（*Datura*）等等；或者采取浆或剂的形式，这时食用湿态的烟草。所以说，我们开始时用来规定蜂蜜和烟草关系的那些对立（**生的/熟的、掺水的/火烧的、亚烹饪的/超烹饪的，**等等）仅仅部分地表达了实际情况。事实上，这些东西远为复杂，因为蜂蜜可有两种状态：新鲜的或发酵的；烟草也有多种状态：烧烤的或掺水的，而且在后一种情形里又可以是生的或熟的。因此，可以预见，在成为我们研究对象的语义场的两个极端，那些关于蜂蜜或烟草起源的神话（我们已经假设并在一定程度上证明了，它们按照“好”和“坏”蜂蜜、“好”和“坏”烟草间的对立而一分为二）又经受第二次裂变，这次它处于另一根轴上，不是由影响**自然性质**的差异而是由引起**文化应用**的差异来决定的。最后，因为一方面“好”蜂蜜是**温和的**而“好”烟草是**浓烈的**，另一方面（蜂蜜的）“蜂蜜”是可以**生**食的，而在绝大多数场合（烟草的）“蜂蜜”是预先弄**熟**后得到的，所以，应当预期，各种类型“关于蜂蜜的”和“关于烟草的”神话之间的转换关系将带上交错配列的形相。



图 3　南美洲的啤酒、蜂蜜酒和烟草饮料

［据《南美洲印第安人手册》（*Handbook of South American Indians*），第 5 卷，第 533 页和第 540 页重绘］



Ⅱ　干旱的动物

Venit enim tempus quo torridus aestuat
aer incipit et sicco fervere terra Cane.

旱季来临了，天气开始炎热，
干燥的炽热使大地荒芜。

普洛佩提乌斯（Properce）：《哀歌》
（*Élégies*），第2卷，
第28章，第3～4行。

如同我暂且建构的那样，总体 S_{-3} 只包括关于蜂蜜**节**的起源的神话。就一个明确关涉作为自然产物的**蜂蜜的**起源的神话而言，应当追寻到马托格罗索南部的一个种群奥帕耶—查旺特人（Chavanté），他们在20世纪初有1 000人，在1948年只有几十人，已几乎完全忘记自己的习俗和传统信仰。用葡萄牙土语讲述的他们的神话有许多含混之处。

M_{192}　奥帕耶人：蜂蜜的起源

从前还没有蜂蜜。狼是蜂蜜的主人。人们看到它的孩子早上涂抹蜂蜜，但狼拒绝把蜂蜜给其他动物。当它们向它要时，它给它们番荔枝果子，并谎称这是它的全部所有。

一天，小陆龟宣称，它要获取蜂蜜。在整理好腹部的甲壳之后，

陆龟深入狼穴讨蜂蜜。狼开始时否认有蜂蜜，但当陆龟坚持时，便允许它仰面躺下张开口，饮足从悬在上面的一个葫芦中流出的蜂蜜。

这只是一个诡计。利用陆龟一心美餐而不顾其他的时机。狼叫小狼捡拾死木，放在陆龟周围点燃，想把它烧熟吃掉。然而，这是徒劳的：龟仍在大吃蜂蜜。只有狼被明亮的火光弄得很不舒服。葫芦吃空后，龟平静地起身，把余烬撒开，并对狼说，它现在应当把蜂蜜给所有动物。

狼跑了。在龟的指挥下，众动物把狼的隐匿地包围了起来，豚鼠点火焚烧这地方周围的丛林。火圈闭合了起来，众动物问狼是否安然待在那里：只有一只鹧鸪从火中逃出来。但是，狼飞离时途经之处没有逃过龟的眼睛，所以它知道，这就是已变成鹧鸪的狼。

龟一直盯住这鹧鸪，直到它消失。按照龟的命令，众动物沿这鸟飞离的方向跑去。追踪进行了多日。每当发现了这鹧鸪，它便又朝新的方向飞去。为了看得更清楚，龟爬到另一个动物的头上，它发现了已变成蜜蜂的鹧鸪。龟竖起一根标桩，指示鹧鸪飞离的方向。追逐开始了，但仍无结果。众动物沮丧至极。龟说："但是我们还只走了三个月，刚到一半路程。盯住你们身后那个地方的标桩：它告诉我们正确方向。"众动物转过身来，发现标桩已转变成椰子树（种名 *Cocos*）。

它们走啊走。龟终于宣称，明天就可到达目的地。翌日，它们果然来到蜜蜂的"住宅"，有毒的黄蜂守卫着门口。鸟儿们试图鱼贯趋近那门口，但黄蜂攻击它们，"向它们放出自己的水"，鸟儿们眩晕倒地死去。然而，其中最小的啄木鸟（或蜂鸟?）成功地躲过了黄蜂，取得了蜂蜜。龟说："好啊，孩子们，我们现在有蜂蜜了。但是太少了，如果我们吃它，那么立刻就会吃完。"它拿起了这蜂蜜，给每个动物一根插条（*uma muda*），以便建造房舍，种植蜂蜜。当蜂蜜有足够多时，大家再回来。

过了很长时间之后，众动物开始挂念它们的蜂蜜种植园，它们要求“maritaca”去看看情况怎么啦。可是，那儿炎热灼人，“maritaca”无法趋近。后来接受冒险任务的动物发现还是停在途中较为合适：鹦鹉在一棵果树（*mangaba*：曼加贝加胶树）上，美丽的金刚鹦鹉在一片适意的树林里；它们用酷暑解释自己受阻。最后，长尾鹦鹉飞得很高，几乎到了天上，它成功地到达了种植园。它们拥有了丰富的蜂蜜。

动物首领闻到气味后，要到现场去亲眼看一看。它视察了房舍：许多同伴在吃它们收获用来种植的蜂蜜，它们另外再也没有了；另一些同伴吃剩有余，便把多余的埋在地下，便于发掘。这首领说：“这过不了多久，我们马上就会没有蜂蜜。这太少了，几乎等于没有。再等一会儿，全世界都会有蜂蜜。”说话间，它把蜂蜜放进了树林。

后来，它召集了居民们，叫它们拿着小斧去寻找蜂蜜：“现在，树林里充满蜂蜜，品种齐全：bora 蜂蜜、mandaguari 蜂蜜、jati 蜂蜜、mandassaia 蜂蜜、caga-fogo 蜂蜜，真是应有尽有。你们出发吧。如果你不喜欢一种蜂蜜，就到下一棵树去，那里有另一种蜂蜜。你们可以尽情享用，它是取用不竭的，只要你们使用葫芦和其他所提供的容器装运。不过，你们应当把带不走的蜂蜜留在原处，而且把开口（用斧砍树干时留下的）封闭好，以便等下一次再来。”

从那时起，我们就因此有了足够的蜂蜜。当人想垦荒时，发现了蜂蜜。一棵树上是 bora 蜂蜜，另一棵树上是 mandaguari 蜂蜜，还有一棵树上是 jati 蜂蜜。无所不有。（Ribeiro：2，第 124～126 页）

我们不嫌冗长地将此神话几乎逐字逐句译出，不仅是因为它非常含混不清，如果缩简，就会讲不懂，而且还因为它很重要，内容也丰富。它构成关于蜂蜜问题的土著学说的准则，就此而言，它支配着对所有在它之后加以考察的神话的解释。因此，如果对它进行分析，显得很困难，那么就

不要感到惊奇。我们不得不暂且撇开某些方面，用逐次逼近的方法探讨它，这有如应当从高空鸟瞰这神话，总括地认识它，然后再去考察它的各个细节。

因此我们一下子先抓住它的基本要点。这神话说了些什么呢？它说到在那个时代，人类的祖先动物还没有蜂蜜，说到它们最初得到蜂蜜的方式，还说到它们放弃这种方式，又采取人今天知道的那种方式。

蜂蜜的获得追溯到动物与人不分的神话时代，这不足为怪，因为作为野生产物的蜂蜜本来于自然界。由此说来，蜂蜜应当列入尚处于“自然状态”的、还没有区分自然和文化同时也未区分人和动物的人类的遗产。

同属正常的是，这神话把原始蜂蜜说成是一种植物，它发芽，生长而成熟。其实，我们已经看到，土著的体系把蜂蜜归入植物界；M_{192}对此做了新的确证。

这里始终未涉及任何植物，因为最初的蜂蜜是栽培的，而这神话追溯的进步则在于使它又成为野生的。我们在这里触及了要害，因为M_{192}的独到之处是追溯同关于栽培植物之引入的各个神话恰好相反的过程。我已在CC中把这些神话（编号为M_{87}到M_{92}）构成一个组（亦见M_{108}和M_{110}到M_{118}）并做了研究。这些神话记叙了人不知道农业，吃叶子、树蘑菇和腐烂木头的时代，只是后来一个变成负子袋鼠的天上女人才给他们昭示玉米的存在。这种玉米外表为树，以野生状态在树林中生长。但是，人犯了打击树的错误，同时仍然分配谷物，开垦，播种，因为死树不敷需用。可见，这些神话一方面关涉各栽培植物种（它们原先全都共处于同一棵树）的多样性，另一方面关涉因最初的人散布而造成的种族、语言和习俗的多样性。

在M_{192}中，一切都以同样方式进行，但方向相反。人不需要学会农业，因为人在处于动物状态时便已掌握农业，他们在蜂蜜落入他们之手之时就知道应用农业来生产蜂蜜。但是，这种栽培的蜂蜜有两个缺陷：人无法抵制吃“草本蜂蜜”的诱惑；“草本蜂蜜”长得很好，采集也很容易——采取

田野里栽培植物的方式，以致过度的食用“连最大产量也会耗尽”。

如这神话试图从方法上证明的那样，栽培蜂蜜之转变为野生蜂蜜，消除了这些麻烦，并带给人三重保障。首先，野生的蜜蜂多种多样：蜂蜜也有许多种，而不再是唯一的一种。其次，蜂蜜更为丰富。最后，采集者的食用受所能生产的数量限制；多余的蜂蜜放在存贮的巢里，直到下次回来寻觅。所以，这好处体现在三个层面上：质量、数量和持续时间。

现在可以明白，这神话的独到之处何在：可以说它采取一种“反新石器时代的”观点，赞成采集的经济，它把多样性、丰富性和长期保藏这三个优点归因于这种经济，而大部分其他神话把它们归功于相反的观点，后者在人是采用文明技艺的结果。正是蜂蜜提供了引发这个令人瞩目转折的契机。一个蜂蜜起源神话以这个意义上总也关涉蜂蜜的丧失。[7] 蜂蜜变成野生的之后也就成为半丧失的，但为了使蜂蜜得到挽救，它就必须丧失。蜂蜜的美食吸引力非常之大，以至如果它得来全不费功夫，那么人就会滥食它，直到吃光。“蜂蜜通过神话对人说，如果你不首先寻找我，那么，你就发现不了我。”

因此，我们在此做了一个奇怪的证明，它还将就其他神话重复做。我们因 M_{188} 和 M_{189} 而有了真正的起源神话，但我们对它们并不满意，因为它们关涉的是蜂蜜节，而不是蜂蜜本身。现在我们在此面对一个关于真正蜂蜜的新神话，不过尽管表面上它关涉起源，倒不如说它关涉丧失，或者更确切说，热衷于把虚幻的起源（因为最初对蜂蜜的占有等同于蜂蜜的缺乏）

---

⑦　试比较卡杜韦奥人创造神话的这一段落（M_{192b}）：“当长脚鹰（一种隼，骗子的化身）看到在用手就可以摸到里面东西的大葫芦里形成的蜂蜜时，对造物主哥诺厄诺霍迪（Gô-noêno-hôdi）说：‘不，这不好，不应当这样做，不！把蜂蜜放在树的中央，让人不得不自己去发掘。不然的话，这些懒虫就无事可做。’”（Ribeiro：1，第 143 页）

转换成有益的丧失（自从人同意让掉蜂蜜，他们就得到了获得蜂蜜的保证）。本书在最后将要阐明这个悖论，我们应当从中看到以蜂蜜为题材的神话的一种结构性质。

我们现在回到 M_{192} 的本文上来。最原始的动物在其中栽培蜂蜜的种植园有一个令人瞩目的特征：那里有酷暑阻挡它们进入；只是在多次徒劳的尝试之后，这些动物才成功地进入种植园。为了解释这个插段，应当尝试借助同栽培植物起源神话的类比，这些神话解释了，在人还不知道按照文化利用熟的植物性食物之前，他们按照自然食用腐烂植物。如果说英雄时代的栽培蜂蜜是现实野生蜂蜜的反面，如果说如我们已证实的那样，现实的蜂蜜包含着湿的范畴而同包含烧烤的范畴相关且又相对立，那么，难道不应当把这关系倒过来，把以往的蜂蜜归入干和烧烤一边吗？

这些神话中毫无同这种解释相悖之处。不过，我认为，这解释有一个不足之处，因为它忽视了问题的一个方面，而这些蜂蜜神话恰恰相反，在这个方面引人注意。如我们已经强调指出过的那样，蜂蜜从多方面来说都是带悖论性的存在物。同样属于悖论的是，蜂蜜以其同烟草的关系而包含湿的内涵，这样，它由于下述简单原因而始终同旱季的神话相联结：在土著经济中，蜂蜜像大多数野生产物一样也是主要在这个季节里采集和新鲜食用。

这个意义的征象并不缺乏。像北方的图皮人一样，卡拉雅人也在采集季节即3月里庆祝蜂蜜节（Machado，第21页）。在玻利维亚的奇基托斯省，林间蜂蜜的采集期为6月到9月（d'Orbigny，Schwartz 引：2，第158页）。在下玻利维亚的西里奥诺人（Siriono）那里，蜂蜜“在树木和植物的花季过后的旱季最丰盛；还有在8月、9月、10月和11月的饮料（掺玉米啤酒的蜂蜜酒）节进行期间也特别丰盛”（Holmberg，第37～38页）。塔卡纳印第安人在旱季采集蜂蜜蜡（Hissink-Hahn，第335～336页）。巴拉圭东部瓜雅基人（Guayaki）领地没有明显的旱季，那里问题倒是在于一个寒季，在这个季节

的开始时即6月到7月，蜂蜜很丰盛，其标志为一种蔓生植物（timbó）呈现出一种特殊颜色，人们那时说这种植物“孕育蜂蜜”（Clastres，手稿）。马托格罗索南部的特雷诺人为了在4月初庆祝他们的Oheokoti节，在一个月的时间里采集大量蜂蜜（Altenfelder Silva，第356、364页）。

我们已经看到，特姆贝人和特内特哈拉人在3月或4月即两季结束时开始准备过蜂蜜节，采集期则全安排在旱季（上引书，第25页）。这个神话不太明显，但它包含两个这种意义上的征象。它在结束时说，人在垦荒时发现了蜂蜜。然而，在巴西内地，垦荒工作在雨季以后开展，以便让砍伐的树木可以干燥两三个月，然后用于烧火。此后马上开始种植，以便利用最早的雨水。另一方，栽培蜂蜜的生长地的酷热被用旱季的措辞来形容：la tem secca brava，即“那里的干燥非常厉害”。这使我们认为，过去的蜂蜜和现在的蜂蜜与其说是两组相反的词语，不如说是两组分量不等的词语。栽培的蜂蜜是优等的蜂蜜：丰富、聚集在同一个地方、易于采集。这些优点带来了相应的不相宜：人们过于迅速地吃蜂蜜，而且把它吃光。同样，这里以夸张的形式召唤蜂蜜，也引起同样夸张的气候条件：既然蜂蜜是干季采集到的东西，所以，优等蜂蜜呼唤过度的旱季，而过度的旱季像蜂蜜的过度丰富和过度的易于得到一样，实际上也阻碍了对它的利用。

为了支持这第二个解释，可以从鹦鹉和金刚鹦鹉的行为获取论据。它们被同伴派去寻找蜂蜜，但它们选择停留不动，一个停在mangaba果树（在旱季成熟的野果）脚下，另一个停在树林的阴凉树阴里，因此它们两个未赶上利用雨季最后的恩惠。这样，这两个鸟的态度使人想起乌鸦在关于同名星座起源的希腊神话中的态度，在这神话中，一只乌鸦耽搁在谷物或果子（它们只是到旱季末才成熟）旁，而没有带回阿波罗需要的水。结果是：乌鸦受到永久干渴的惩罚；原先它有美妙的叫音，但从此之后只是从焦躁的喉咙里发出尖利的嘎声。然而，不要忘记，按照特姆贝人和特内特哈拉人的蜂蜜（节）起源神话的说法，从前金刚鹦鹉吃蜂蜜，蜂蜜是旱季的“饮

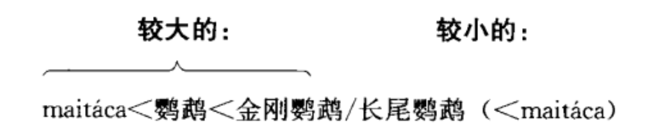
料”，就像这个希腊神话中的井水（冥府的）一样，后者与属于一年的另一个季节的天上水相对立。因此，有可能这个奥帕耶人神话在这插段中用暗示法解释了为什么作为食果子的鸟的鹦鹉和金刚鹦鹉不（或者不再）食用蜂蜜，尽管后者应被看做果子。

如果我们毫不踌躇地把这个印第安人神话同希腊神话相比较，那么，我们已经在《生食和熟食》中证明了，这后者是一个关于旱季的神话，并且不用诉诸旧大陆和新大陆之间的古代联系（关于这种联系，现在还没有任何证据），我们也能表明，天父等代码的援用使神话思维受到严格约束，以致在纯形式的层面上可以明白，旧大陆和新大陆的神话以正面或反面的形式相互复现。

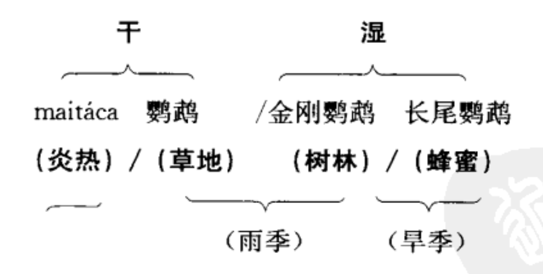
这个奥帕耶人神话在鹦鹉和金刚鹦鹉失败之前先设置了“maritaca”的失败。这词的意义现在尚属疑问，因为它可能是标示臭鼬的“maritacáca”的缩写，或者是“maitáca”即*Pionus*属的小鹦鹉的土语变形。更不敢贸然断言的是：臭鼬的名字有一个亚马逊形式“maitacáca”（Stradelli：1），它和这鸟的名字一样，只是末位音节没有重复。为了支持“maitáca”的变形，可以断定，奥帕耶人为了标示臭鼬而似乎利用一个相近的但略有差别的词“jaratatáca”（M_{75}），它在巴西有充分证据（参见Ihering：词条“jaritacáca，jaritatáca”），并可断定按同一顺序出现的其他动物也是鹦鹉。如下面将要看到的，用臭鼬作解释，不是不可以设想的，但是，用maitáca>maritaca这个过渡作解释，从语音观点来看比重复音节的失落的解释更合理，而且这正是我们引出的教训。

因此我们认为，这里涉及四种鹦鹉。立即就可以明白，可以用多种方式对它们加以分类。这个神话强调，成功完成使命的长尾鹦鹉是最小的一种：“Aí foi o periquitinho，êste pequeno，voôu bem alto para cima，quasi chegou no céu…”。因此，长尾鹦鹉借其尾巴小和体轻才飞得比同类高，成功地躲过种植园里的酷热。另一方面，紧接在它前面的金刚鹦鹉如本书

所详述的是一个："arára azul"（*Anodorhynchus hyacinthinus*）。因此它属于一个科中的一个较大的属，而这科本身又包含一些较大的鹦鹉科（参见 Ihering：词条"arára-una"）。又在金刚鹦鹉前面的鹦鹉在尾巴上更差；位列第一的 maitáca 比鹦鹉小，同时又比闭合这循环的长尾鹦鹉大。可见，失败的三个鸟都是绝对地较大，而成功的鸟则绝对地较小，前面三种鸟依尾巴递增顺序排列，因此在金刚鹦鹉和长尾鹦鹉之间建立起了一种重要的对立关系：

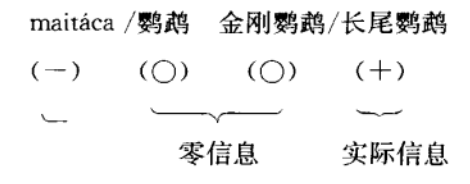


现在我们看到，在较大鸟的系列中，鹦鹉和金刚鹦鹉构成一个功能对偶：它们甚至不想履行使命，选择隐藏，一个躲在**草地上**，另一个躲在**树林里**，面对雨季已经过去的征象——多汁的果子，阴凉的树阴下的地方。而另两种鸟则仅仅坦然应付干燥，一个证明其"干的"方面——不堪忍受的炎热，另一个证明其"湿的"方面——蜂蜜丰盛。



最后，按照第三种观点来排列，可以把鸟的使命的结果作为另一种分类原则。实际上，只有第一个和最后一个鸟才带回实际的信息，尽管一个信息是负面性的（阻止趋近种植园的燃烧着的火），另一个信息是正面性的（必然诱使这些动物毅然去克服障碍的丰盛蜂蜜）。另一方面，位置居中（就

尾巴大小和记叙次序而言）的这两种鸟没有不惜吃苦去亲眼看一看，而是满足于人云亦云，因此它们没有带回信息。



我们为了一个明确的目的而比较详细地研讨了四种鸟的顺序。实际上，对这顺序的分析使我们得以判明一种方法观点。这表明，古代神话创作对之只从语义冗余和修辞技巧着眼的一种顺序完全应当像整个神话一样受到**认真**对待。这不是随意的枚举，而对于这种随意枚举，可以便捷地援用数字 4 在美洲思维中的神话价值予以排除。无疑，这种价值是存在的。但是，应当对这种价值做方法上的探讨，以便建构起一个多向度（dimension）的体系，它能够整合共时属性和历时属性（前者属于结构阶次，后者属于事件阶次），绝对性质和相对性质，本质和功能。我刚才努力做出的论证表明了神话思维的本质及其运作机制，为此，我援用了神话思维整合分类模式的方式，而这些模式有的受连续性和进步观念启示（动物按尾巴大小、信息多少等等次序排列），有的受不连续性和反对的观念启示（较大和较小、干和湿、草地和树林等等之间的对立）；不仅如此，这论证还证实并例示了一种解释。实际上，我已加以破译的顺序的含义比乍一看来的更为丰富，并且，这种丰富性使我们明白，人们错误地认为属于同一科的这些鸟仅以尾巴相区别，它们的唯一目的是产生一种相当习见的戏剧效果（最小而又最弱的鸟在最大而又最强的鸟失败的地方获得了成功），而实际上，这些鸟还承担着表达各个对立的任务，而前面已根据别的观点证明这些对立属于同一神话骨架。

因此，我同样本着这种条分缕析的仔细精神来考察另外两个主人公：豚鼠和龟的作用。不过，在解决它们提出的问题之前，先注意下述一点，

还是合适的。

关于**栽培**蜂蜜的**采集**的四鸟插段重现了前面一个关于野生蜂蜜的**种植**的插段：两处都是起先事属徒劳的一次或多次尝试最后以成功告终。“Tudo que épassarinho”，因此，这些鸟也试图夺去野生蜂蜜，但它们遇到黄蜂阻止，黄蜂守卫着野生蜂蜜，残忍地杀死它们。只有最后的也是最小的鸟获得成功：“êste…bem pequeno，êste menorzinho dêles”，至于完全相同，则可惜还不能这样说，因为我们占有的唯一版本摇摆于啄木鸟和蜂鸟之间。不管怎样，这两个插段明显相似。

然而，在第二个插段中，向栽培蜂蜜的趋近被炎热被动地阻止，而在第一个插段中，向野生蜂蜜的趋近是主动地被黄蜂阻止的。但是，黄蜂的好斗性在这神话中带上一种非常奇特的色彩：“它们发动攻击，放出自己的水(largavam aquela agua dêles)，而鸟儿们眩晕倒地死去。”这个插段可能让人觉得带有双重的悖论意味。其实，一方面，我已证明了（CC，第408～409页）害虫和有毒昆虫间的对立同腐烂和烧焦间的对立是相一致的，并且，从这个观点看来，黄蜂未以水的模式出现，而是以火的模式出现（试比较本地名词“*caga fogo*”，它相当于图皮人的*tataira*——即“火蜂蜜”，一种进攻性蜜蜂的名字，这种蜜蜂无刺，但分泌一种腐蚀性液体：含氧三角层“*Oxytrigona*”，Schwartz：2，第73～74页）。另一方面，这种描绘黄蜂攻击的特殊方式直接让人想起同一地区神话描写一种判然不同动物即臭鼬的行为的方式，臭鼬向敌方喷射恶臭流体，这些神话赋予这种流体以致死的毒性（CC，第207页注⑨和M_{75}，后者是另一个奥帕耶人神话；亦见M_5、M_{124}）。

因此，我们现在来回顾一下我在《生食和熟食》中已得出的有关臭鼬的若干结论。(1) 像在北美洲一样，在南美洲这鼬鼠科也同负子袋鼠形成对立的对偶。(2) 北美洲的神话明确地把负子袋鼠同腐烂，臭鼬同烧焦联结起来。此外，臭鼬在那里还代表同虹的直接亲合，它被赋予起死回生的能力。(3) 相反在南美洲，同虹亲合的是负子袋鼠（在主亚那两者甚至同名）；并且

在南美洲，虹保留致死的能力，同样，赋予负子袋鼠的神话功能之一是缩短人的寿命。

因此，在从一个半球过渡到另一个半球时，负子袋鼠和臭鼬各自的功能似乎颠倒了过来。在南美洲神话中，两者都作为腐烂的或引起腐烂的动物出现。但是，负子袋鼠是同旱季和虹（后者造成小小的旱季，因为它宣告雨季结束）相亲合的，由此应当得出这样的结论：如果整个体系是一致的，那么，在南美洲臭鼬是同雨季相亲合的。

这个蜂蜜神话记叙了这种非常一般的负子袋鼠和臭鼬的对立，而同时又把这种对立改造为蜜蜂和黄蜂间那种比较狭窄的对立，而后者由于种种明显的原因能更好地表达这种神话关心什么。这是否可能呢？

如果这假说是准确的，则我们把握住了我已在这神话赋予黄蜂的作用中所发现的反常的关键，这反常在于这样的事实：这作用用水而不是火的代码表达。实际上，这反常产生于下列隐含方程：

$$(1)\ 黄蜂^{(-1)} \equiv 臭鼬$$

为了使对立负子袋鼠/臭鼬得到遵守，蜂蜜神话必须隐含地包含下列互补方程：

$$(2)\ 蜜蜂^{(-1)} \equiv 负子袋鼠$$

这次它的意思为——因为蜜蜂是蜂蜜的**生产者**或**守卫者**（上引书，第29页）——负子袋鼠应为**食用者**或**窃取者**。⑧

如下面将会看到的，我们用先验演绎推理得出的这个假说将完全为这神话所证实。从现在起，它使我们得以理解，为什么在 M_{192} 中蜜蜂被置于干的一边（它们的趋近是“燃火的”），把黄蜂置于湿的一边（它们的趋近是“弄湿的”）。

特别是，这些暂时的结果对于我们能在 M_{192} 的内容的分析上取得进步

来说是必不可少的。负子袋鼠在那里不是作为人出现，但蜂蜜窃取者的作用（如果我们的假说是正确的，那么这神话本应暗示地赋予负子袋鼠以这种作用）在那里由另外两种动物履行。（1）豚鼠（*Cavia aperea*），它在荆棘地碰到了火（参见 M_{56}），并且我已完全根据别的理由表明，它的功能可以归结为负子袋鼠的组合变种的功能（CC，第 227～228 页、第 258 页注㉘）：两者都处于火和旱季的一边，不过一者是主动的，作为放火者；另一者是被动的，作为遭受火灾者（CC，第 173～174 页和第 288 页注⑧）。（2）第二种动物是陆龟（jaboti），它撕下蜂蜜主人水獭的假面具，揭露水獭的逐次伪装，成功地靠毅力在水獭变成蜜蜂隐藏全部蜂蜜的地方赶上了水獭。

现在是个机会，可以来回顾一下。主要源自亚马逊的一组重要神话把作为不会腐烂的动物的龟和作为会腐烂的动物的负子袋鼠置于相关而又对立的关系之中：分别是腐烂物的主人和受害者（CC，第 232～236 页）。龟埋在被最初的雨淋得泥泞的土地中，没有食物，但能在湿热中存活好多个月；而负子袋鼠如埋在土中或鱼腹中是不堪忍受这种湿热的，它从腹中再出来时肯定染上了臭气（同上）。因此，像豚鼠一样，龟也占据一个对立的主动极，而负子袋鼠占据其被动极：就干而言，豚鼠是放火者，负子袋鼠是遭受火灾者；就湿而言，龟战胜腐烂，而负子袋鼠向它屈服，或者至少成为它的媒体。M_{192} 的一个细节再次证实了这种三位关系，因为它也从干的方面来限定龟，为此利用一种新的转换：龟不可能是遭受火灾者（即三角形：**放大**

---

⑧　我已在 CC 各处阐明了负子袋鼠作为脏污的和恶臭的动物的语义地位。按照施瓦茨（2，第 74～78 页）讨论的某些证据，有可能许多无刺蜂为了进攻或自卫而拥有借助分泌相当恶臭的流体来污染或黏附敌方的技术。关于无刺蜂，尤其亚属无刺蜜蜂的气味，参见上引书，第 79～81 页。最后我们指出，无刺蜂基本上或偶尔地实行昆虫学家所称的“强盗行为”。无刺蜜蜂（*Trigona limão*）不采集花蜜和花粉，而是满足于窃取其他蜂种的蜂蜜（Salt，第 461 页）。

者/遭受火灾者/不可能遭受火灾者）。这个性质已由种族志客观地证实，因为狼试图在龟仰躺时烧煮它所采取的战术启示了巴西内地流行的一种尽管是很残忍的方法：龟的寿命太长，因此人们选择让它活着仰躺在灰烬里，把它的甲壳当做天然煨罐，这样烧煮它；这运作可能需要许多小时，因为这可怜的动物要这么长时间才屈服。

我们已一点一点地在耗尽我们的神话材料。剩下来尚需做的唯在于阐明蜂蜜和番荔枝果子的主人狼的作用。这种番荔枝科（*Anona montana* 和邻近的种，除非关涉以同名闻名的 *Rollina exalbida*）结出粉状果肉的酸味大果子，后者像蜂蜜一样作为旱季的野生产物出现，因此可以明白，这种果子在神话中能起蜂蜜**代用品**的作用。不管关涉的是这种果子还是其他果子，这种微小的对偶物都构成了蜂蜜神话的一个常见特征，我们将表明，就此而言，对这种对偶物的解释不会有什么困难。可惜，对狼不能这样说。



被称为“狼”（*lobo do mato*）的动物好像几乎总是一种身躯高的、有爪的、须毛长的狐：*Chrysocion brachiurus*，*jubatus*；*Canis jubatus*。在巴西，它的分布区域为中部和南部，因此包括奥帕耶人的领地。他们在自己的蜂蜜起源神话中赋予它重要作用。如果考虑到吉尔摩（R. M. Gilmore）的观察意见（第 377～378 页）即“热带美洲的整个犬科除了野狗（*Icticyon venaticus*）而外都是狐”，那么，就更需要注意这样的神话：以狐作为蜂蜜的主人，以及几乎以同样方式把这角色托付给其他动物，但几乎总是保留作为蜂蜜主人的动物和负子袋鼠之间的对立关系：

M_{97}　蒙杜鲁库人：负子袋鼠及其女婿（细部）

负子袋鼠和它接连挑选的女婿屡遭不幸。一天，最晚选定的女婿

即“吃蜂蜜的狐”邀妻子带一只葫芦一起出去。它爬上一棵树，在那里看到一个蜂巢，于是叫了起来：“蜂蜜，蜂蜜！”蜂蜜从巢中流出，淌满了葫芦。负子袋鼠也尝试这样做，但失败了；于是它把狐给打发走了。（Murphy：1，第 119 页。在另一个版本中，鸽、然后蜂鸟取代狐，Kruse：2，第 628～629 页）



图 4　*lobo do mato* 或 guará（狼）（据伊海林，上引书，词条“guara”）

M_{98} 特内特哈拉人：负子袋鼠及其女婿（细部）

“食蜜猴”到树林里散步，在那里大吃蜂蜜。回到茅舍后，它向岳父要一把刀，刺破自己喉咙，蜂蜜从中流出来，注入一个葫芦。负子袋鼠想模仿女婿，结果被刀杀伤，因为和“食蜜猴”不同，负子袋鼠喉咙里没有囊。（Wagley-Galvão，第153页）

M_{99} 瓦皮迪亚纳人：负子袋鼠及其女婿（细部）

蚊子吮吸蜂蜜，然后叫妻子用针在它身上钻个孔，于是蜂蜜从它腹中流出。但是，从负子袋鼠腹部出来的是血……（Wirth：2，第208页）

我们就举这些例子，它们传述了一种流传极广的故事。实际上，它们足以说明三个方面。首先，蜂蜜的动物主人的人格十分多样，从狐经过猴和鸟直到蚊子。其次，蜂蜜的女主人往往是重复不变的角色，因此，这些动物被规定为蜂蜜的函数，而不是相反的情形。这样，就在身份辨认上发生了困难：“食蜜狐”真正说来究竟是什么？喉咙里有个贮器的“食蜜猴”如果不是其空心舌骨呈杯状的 guariba 猴的代表，那么又是什么？因此，似乎无论什么动物都可以充当蜂蜜主人的角色，其唯一条件是已知它胃口特别大：在这些神话中，鸽狂饮水（CC，第272页）；观察证实，蜂鸟吮吸花蜜，鼠吮吸动物的血，吼猴在喉咙里有一个贮器（实际上是共鸣器），鸽、蜂鸟、蚊子都把腹部吃得胀鼓鼓的，猴也吃得嗉囊鼓胀的。在所有这些场合，真正的或假想的器官构成了（蜂蜜主人）的函数。只有被我们作为出发点的狐倒是有问题的，因为看不出哪个器官能够成为其功能的解剖学基

础。然而,这神话安排得证明狐有理由充任这角色，为此，它诉诸一种外部的而不再是内部的、文化的而不是自然的手段：葫芦。狐把它放在蜂巢脚下，按狐的命令充填葫芦。

犬科作为蜂蜜主人的角色所提出的困难由于下述事实而更增大了：迄此考察的这些神话中，没有一种动物完全适合于充任从本来意义上理解的而不是——像在我们已评述过所有情形里——从比喻意义上理解的这个角色。我们来思考 irára（鼬鼠科）（*Tayra barbara*），它的葡萄牙语土名为 papa-mel 即“蜂蜜捕手”，西班牙语土名为 melero 即“蜂蜜商”，两者意思相同。这种鼬鼠科动物是夜间活动的森林动物。它虽然是食肉动物，但很喜欢蜂蜜，就像它的杰拉尔混合语（*lingua geral*）名字所表明的，这名字导源于图皮语/irá/即“蜂蜜”，它为了攻击在中空树上的蜂巢，从树根钻到那里，或者用爪抓破树干。博罗罗人称之为“irára 的”一种植物被他们用于巫术的目的，以之确保蜂蜜丰收（E. B. I.，第 644 页）。

玻利维亚的塔卡纳人把 irára 放在他们神话中的重要地位上。他们把它同一个传说（M_{193}）中的蜂蜜窃取者狐相对立，在那个传说中，狐拔了 irára 一块肉，从而导致后者的黑色毛皮上留下了黄斑（H.-H.，第 270～276 页）。[⑨] 因为这“狐”的尾巴已经被除掉，所以，它可能与常被称为狐的负子袋鼠相混淆。许多北美洲和南美洲神话都讲述了，它的尾巴如何变成光秃的。有一组神话（M_{194}— M_{197}）关涉狄俄斯库里（Dioscuri）孪生兄弟埃杜齐（Edutzi）在动物魔鬼那里的冒险经历，他们在那里娶了妻子。irára 或者充当两个成为姊妹的妻子的父亲，或者充当其中一个的继夫，而另一个这时

⑨ 古代墨西哥人谈到一种头色清彻的变种（*Tayra barbara senex*）：当头变成黄色时，它的目光向猎人昭示死亡；而当头呈白色时，它预示漫长但可悲的人生。这是一种预示恶兆的动物［Sahagun，L. XI，第 1 章，《佐尼兹塔克人》（*Tzoniztac*）标题之下］。

是妖妇。为了防止埃杜齐向它的两个女儿进行报复，melero把他们变成金刚鹦鹉（H.-H.，第104～110页）。这些神话被放在另一种背景里重述。作为对塔卡纳人的讨论的结束，我们指出一组神话（M_{198}—M_{201}），它们把动物划分成两大阵营：**毛虫/蟋蟀、猴/花豹、蟋蟀/花豹、狐/花豹、蟋蟀/melero。**尽管各个项不固定，而这要求预先在组合和聚合两个层面上表现希辛克所汇集的巨大总体，以便能对这些神话做出正确的解释，但是，有关的各个对立似乎处于分别为大的和小的、地上的和天上的（或者冥府的和天上的）动物之间。一般说来，花豹统率第一阵营，蟋蟀统率第二阵营。melero两次介入这组神话，或者作为这两个阵营之间的谈判代表，或者作为蟋蟀的主要对手（取代花豹）。这时，它是冥府动物的首领。在同毛虫的对抗中，蟋蟀始终是胜利者，因为得到黄蜂帮助，后者残忍地刺同它竞争吃蜂蜜的动物。[10] 在花豹的敌手之中，除了蟋蟀和猴之外，还可看到狐和豹猫；后两种动物拥有一个萨满小鼓，后者在神话组M_{194}—M_{197}中也在狄俄斯库里兄弟和melero发生冲突时起作用。萨哈贡（上引书）认为，豹猫接近于melero的一种墨西哥变种。

irára或melero之在大量玻利维亚东部神话中存在所以特别值得注意，是因为巴西和圭亚那的神话就这种动物而言显得相当谨慎。不过，一个关于昴星团起源的陶利潘人神话（M_{135}）是个例外，在它结束时，一个父亲和几个孩子决定变成一个动物/araiuag/：“同狐相像的四足动物，但头发色黑、光亮又柔软，躯干小巧，头圆，嘴长”（K.-G.：1，第57～60页），它很可能是irára，因为“它喜欢蜂蜜，不害怕蜜蜂”。至于其他神话，就罕见提及这种动物的了。向南方看，我们首先来考察亚马逊。一个小神话（M_{202}）把食人的木精灵corupira同食蜂蜜的irára相对立。irára从corupira的爪下救了一个印第安人，而在这之前，蛙cunauaru（参见CC，第345～347页）

⑩　参见在波波尔胡那里黄蜂和大黄蜂打败敌人。

已对一个印第安女人这样做过，她像同类一样也窃取吃人恶魔的饭餐。从此之后，吃人恶魔再也不吃鱼，也不吃犰狳，它吃人肉；而 irára 仍继续食用蜂蜜（Rodrigues：1，第 68～69 页）。

关于 irára，巴西东部多西河的博托库多人传述了两个神话：

M_{203}　博托库多人：水的起源

蜂鸟曾经占有全世界的水，众动物除了蜂蜜没有其他任何饮料。蜂鸟每天出去洗澡，嫉妒的众动物派凤冠鸟（mutum：种名 *Crax*）暗中监视它，但未成功。

一天，所有动物聚集在水的周围。irára 迟到了，因为它在采集蜂蜜。它低声要水。大家回答说："一点也没有。"于是 irára 向蜂鸟提出用蜂蜜典水，但后者拒绝，并宣称它要去洗澡。irára 跟踪它，几乎和它同时到达水的附近。水在岩石洞穴里面。蜂鸟跳入水中，irára 也照样做，由于洗澡用力过猛，水向四面八方喷出，于是产生了溪和河。[Nimuendaju（以下缩写为 Nim.）：9，第 111 页]

我们由之获取这神话的作者指出，同样的故事亦见诸火地岛的雅马纳人（Yamana），不过蜂鸟的作用颠倒了过来，它发现了由狐小心守卫的水。

M_{204}　博托库多人：动物的起源

从前动物和人相像，大家相亲相爱。它们食物充足。irára 起恶意挑动它们相互敌视。它教蛇咬人，杀死受害者，它叫蚊虫吸血。从此之后，包括 irára 在内，它们全都变成了兽类，以便人认不出它们。由于回天乏术，向动物提供食物的巫师变成了啄木鸟，他的石斧变成

了它的喙。（Nim.：9，第 112 页）

这两个神话有许多可圈可点之处。第一个神话把蜂蜜的主人 irára 同水的主人蜂鸟对立起来。然而，我们已指出过，在南美洲，两者不可或离，因为蜂蜜总是冲淡后再食用。这神话记叙的原始时代情境里，是蜂蜜的东西就不是水，反之亦然。因此，这情境是“反自然”的或者更确切地说是“反文化”的情境。巴西南部的一个卡尤亚人神话（M_{62}）记叙说，众动物在赛跑中相互冒犯：

irára 也想赛跑。大家说，它背上驮着蜂蜜。三趾鸵鸟（*Rhea americana*）对它说：“不过，你会死的！你自己吃蜂蜜。你要跑完全程。这里没有水。你会死于干渴……我，我不喝水，我的同道都能跑，我不会给它们什么。”狗跑完后差点渴死，它打碎了 irára 带着的容器，蜂蜜



图 5　irára（*Tayra barbara*）（鼬鼠）

［据 A. E. 布雷（A. E. Brehm）：《动物的生活·哺乳动物》（*La Vie des animaux, les Mammifères*）第 1 卷，巴黎，日期不明，第 601 页］

全都倾倒出来，这惹怒了 irára。这时三趾鸵鸟对它说："发脾气没有用，这是开开玩笑。大家不要在这里为难自己了。你们走吧。"它取走了全部蜂蜜。（Schaden：1，第 117 页）

所以，irára 在这里也是个性格暴躁、未得到满足的动物，因为它有蜂蜜，但缺水。可见，蜂蜜的主人是不完全的。有时渴望从截留水的敌手那里夺取自己没有的水（M_{203}）；有时要丧失它拥有的蜂蜜，以利于一个能够放弃它急需的水的对手（M_{62}）。无论如何，在它看来，事态不可能保持不变：于是，它充当了 M_{204} 中欺诈的造物主的角色。[11]

我们注意到的第二点正涉及后一个神话，在那里，irára 把毒物给予蛇，而查科的神话（M_{205}、M_{206}）把这结果归因于火的作用或多香果的烟的作用（Métraux：3，第 19～20 页；5，第 68 页）。卡尔杜斯观察到（第 356 页）：在瓜拉尤人那里，烟草是用于治蛇咬伤的解毒物。鉴此，我提出下列方程作为假说：

$$\text{冒烟的多香果} = \text{冒烟的烟草}^{(-1)}$$

如果我们现在承认：无水的（=过分浓烈的）蜂蜜相对于冲淡的蜂蜜有着和多香果的烟相对于烟草的一样的极限价值，那么，我们就可以理解，在整个体系之中，无水蜂蜜的主人 irára 在博托库多人神话中能够起着一种作用，它倾向于跟查科神话赋予烟的作用相混同，这

---

⑪ 比较一下朱庇特（Jupiter）的神话，是饶有兴味的。他也充任欺诈的神的角色，慷慨于毒物而吝啬于蜂蜜：

"Ille malum virus serpentibus addidit atris/praedarique lupos iussit pontumque moveri/mellaque decussit foliis ignemque removit."

［"他心狠地把毒蛇分给大庭广众，像狼一样掠夺，命令海鸥留下蜂蜜，用鲜活树叶回报。"（维吉尔：《农事诗集》第 1 卷，第 5 章，第 129～131 行）］

种烟或者是本来意义上燃烧的（火），或者是比喻意义上燃烧的（多香果）。这整个体系可以图示如下（图 6）：

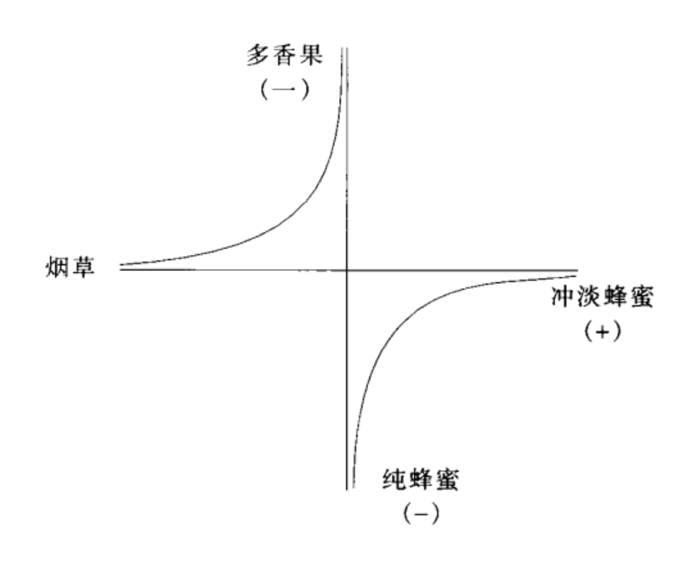


图 6 烟草，多香果，蜂蜜

这种类比模型[12]可由一个亚马逊对立加以间接证实，这是坏蜂蜜和好烟草之间的对立，前者已知用于引起呕吐，仪式上利用它来达到这种目的，而哥伦比亚的图卡诺人（Tucano）说，后者是神呕吐的产物。

---

⑫ 如果说我强调这个特征，那么正是李奇（Leach）责备我忽视这种类型模型，只诉诸二元图式。我从达西·温特沃思·汤普森（d'Arcy Wentworth Thompson）假借来以后一直加以运用的这种转换概念似乎丝毫未动用类比……

实际上，如同在另一个分析（第 70 页）中可以看到的那样，我们一直诉诸两种类型类比，而在那个分析中，我甚至倾向于把两者结合为一体。《生食和熟食》已给出了一些说明类比模型的明确例子，如图表：第 123 页图 5；第 133 页图 6；第 144 页图 7；第 259 页图 8；第 434 页图 20 以及第 218、263～264、326、327 等页上的公式。在所有带十和一符号的表格里也是这样，不过在这些表格中，这两个符号不是意指某些项的存在与否，而是意指在一组神话内部某些按正或反推理而相互转化的对立所带有的正的或负的特征。

这样，坏蜂蜜作为用于建立人和神沟通的呕吐的**原因**出现，而好烟草作为本身已构成人神沟通的呕吐的**结果**出现。最后，可以回想起，在由两个可叠合的插段构成的神话 M_{202} 中，irára 作为猎毒即不可食用的物质［它像渔毒（本书第 46 页）那样“转变”成猎物］的主人蛙 cunauaru 的组合变项介入，同时 irára 截留纯粹的、不可食用的但也可转换（通过冲淡）或可食用物质的蜂蜜。

通过这个讨论，irára 的神话地位明朗起来了。作为本来意义上的蜂蜜主人，irára 不可能像人那样完全承担这种功能，因为它吃无水蜂蜜而不同于人，而正是深受无水之苦这一点解释了，这些神话更喜欢用其他动物充任这角色，尽管它们只能以比喻方式出现。首选的这类动物中有犬科动物。这里应当回想起一个博罗罗人神话（M_{46}），它的初始插段把 irára 同包括犬科在内的其他四足动物相关而又相对立起来。这神话系关于由一头花豹和一个女人交媾生出的英雄巴科罗罗和伊图博雷的起源。在走向兽穴的途中，这女人相继遇到许多动物，它们都试图做她的丈夫，她父亲答允用她来换取救命。这些动物依次为：irára、野猫、小狼、大狼、豹猫、美国山猫。在这些动物逐一卸去伪装之后，这女人最后到达花豹那里。

这个插段以其自己的方式提供了一个种族动物学经验，因为那里按尾巴大小的顺序并根据同花豹相似的程度排列七种动物。从尾巴观点看来，可以明白：

（1）野猫＜豹猫＜美国山猫＜花豹；

（2）小狼＜大狼。

从相似观点来看，irára 和花豹对比最强烈，并且 irára 还远小于花豹。这个系列有一个更令人瞩目的特点，即从现代分类学来看，它的方式很不规则，因为它汇集了一种鼬鼠科动物、两种犬科动物和四种猫科

动物，即属于从解剖学和生活方式来看都差异很大的科。为了满足于最浅表的差异，有些动物种皮上有斑，另一些毛发柔滑，并且在后一种情形里，毛发是浅色的或深色的。

但是，在我们看来是不规则的分类，从土著的观点看来却不是不自然的。图皮语从词根/iawa/出发，通过添加词缀而形成各个名字：/iawara/即“犬”、/iawaraté/即“花豹”、/iawacaca/即“水獭”、/iawaru/即“狼”、/iawapopé/即“狐”（Montoya），由此把猫科、犬科和鼬鼠科组合在同一范畴里。圭亚那的卡里布人知道一种动物种分类，它的原则还很不清楚，但按照这种分类，花豹的名字/arowa/配上一个决定因子：一龟的、一喇叭鸟的、一刺鼠的、一鼠的、一鹿的等等，就可用来命名许多种类四足动物（Schomburgk：Ⅱ，第65～67页）。因此，如我们在《生食和熟食》中，已就有蹄动物和啮齿动物土著思维对它们也应用了基于相对长短对立的分类原则（**“有尾”动物/“无尾”动物；长鼻/短鼻**等等）所表明的，irára之类鼬鼠科动物似乎不应同属于其他动物学目的动物截然分开。在这些条件下，这些神话之把蜂蜜主人的角色赋予犬科动物，很少参照这种确定的物种及其经验行为，而更多地参照一个种族动物学范畴，它非常广阔，不仅包括经验已表明其实际上是蜂蜜主人的irára，而且还包括犬科动物，它们尚有待于证明：当从语义观点来定位时，它们甚至比irára更适合于充任这个角色，即便经验证据——无疑，这种证据不是一点没有——并未决定性地证明情形果真如此也罢。不过还应考虑到：在这些神话中，蜂蜜并不是简单地作为自然产物介入，它承载着可以说是附加上去的多种含义。对于支配这种已成为真正隐喻的蜂蜜，实际的但不完全的主人并不合适，而带有全部所希望的权能的主人更能胜任这种角色，因为这些神话赋予这种角色的功用以比喻的意义。

*
* *

对于说明犬科的语义地位来说，查科无疑最合适，现在就回过来再考察它。在这个地区的神话中，狐占据首当其冲的地位，作为有时也呈人形的欺诈神的动物化身。不过，查科有一组神话，在其中狐同蜂蜜保持着正面或负面的但始终十分显著的关系。这些神话还没有从这个角度考察过，我们现在就来考察它们。

M_{207}　托巴人：狐娶妻

狐经过多次冒险，其间它曾死去，但下了一点雨后它就又复生了。这之后，它以一个英俊少年的面貌到达一个村子。一个少女爱上了他，成为他的妻子。但是，她做爱时抓得非常厉害，狐难受得呻吟，叫喊。他的咆哮暴露了兽性，于是少女抛弃了他。

于是，他去引诱另一个较温柔的姑娘。太阳升起时，狐出去搞食物。他把野果子/sachasandia/和空蜂蜡巢装入袋中，送给岳母，好像它里面有蜂蜜似的。岳母高兴极了，宣称她要把蜂蜜放在水中冲淡，密闭放置，制造蜂蜜酒，供全家人享用。她的女婿可以饮用剩下的。在岳母发现袋中的东西，认清其作假者的面目之前，狐逃跑了。(Métraux：5，第 122～123 页)

M_{208}　托巴人：狐采集蜂蜜

话说有一天，狐去采集黄蜂/lecheguana/的蜜。它走了很长时间，一无所获，遇到了鸟/čelmot/也在寻找蜂蜜，于是与它结伴。这鸟发现了大量蜂蜜。它爬上了树，盯住孤单黄蜂的视线，以便发现它们的

巢，再把巢掏空。狐也想这样做，但未成功。

于是，这鸟决心迷惑这可怜的同伴。它念起巫咒："快来一道树木的闪光，击伤狐，让它再也不能前进！"这话音一落，狐就跑到了鸟爬在上面的那棵树的脚下，被一根尖棒击中。它死去了。鸟/čelmot/到池塘去解渴，然后又回到它那里，但没有对人说起发生过的事。

下了一场小雨，狐复活了。在取除了木桩之后，它找到了蜂蜜，把蜂蜜装进袋子。它感到口渴，于是跑向池塘，看也不看就跳入池塘。可是，池塘是干涸的，它跌断了头颈。就在近旁，一只蛙掘了一口井。它的腹中充满了水。过了很久，来了一个人，他想饮水。他注意到：池塘是干涸的，狐是死的，蛙腹中充满水。于是，他用仙人掌的刺钻蛙腹，水喷了出来，漫布四周湿润了狐，它又重新复活。

一天，狐等待客人到来，准备了角豆啤酒，它注意到住在一棵/yuchan/树（*Chorisia insignis*）顶梢上的蜥蜴。狐抛弃了啤酒，要蜥蜴给它留一小块地方。狐解释说，它喜欢爬到树上，如果说它不习惯于树梢上生活，那么，它倒是喜欢在那里找到伙伴。蜥蜴掷下一句谶语："狐狸下一跳会剖腹！"狐跳了上去，被布满/yuchan/树干的刺扎破腹部。狐流失了肠子又跌了下来。肠子挂在树上，一直悬在那里。蜥蜴说："让这些肠子长大，好让人烹饪了吃。"这就是印第安人食用的所谓"狐肠"的蔓生植物的起源。（Métraux：5，第126～127页）

在同一个神话的马塔科人版本（M_{209a}）中，名叫塔克朱亚吉（Takjuaj）（Tawk'wax）的骗子把自己的肠子绕在树枝上，变成了蔓生植物。他把腹部埋入地下浅处，结果变成了一种充满水的瓜。他的reyuno[13]和心产生了光滑的/tasi/和带刺的/tasi/；在地里，他的大肠变成甘薯（Palavecino，第264页）。

梅特罗把这组神话分割成三个不同的故事，但是，只要把它们叠加起

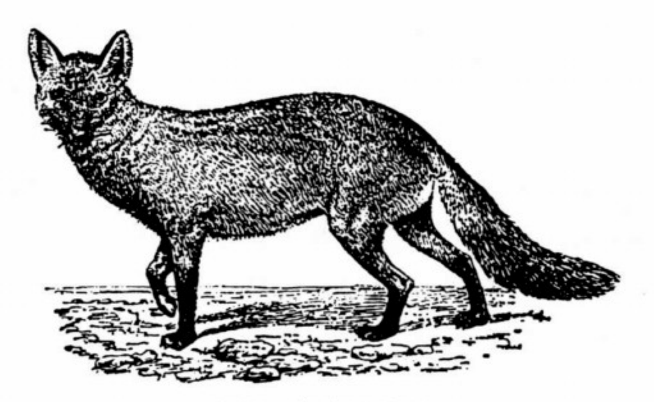


图 7 南美洲的狐

(据伊海林，上引书，词条“cachorro do mato”)

⑬ 梅特罗（5，第 128 页）未译它，我也未能发现当地传述者给予这个西班牙词的意义。它显然标示身体的一部分。但是，马塔科人的骗子的解剖学是让人惊讶的，因为这神话的另一个版本（M_{209b}）证明了这一点：“Tawkxwax 想爬上一棵/yuchan/树的高处，首领第一个跌下来。在下跌期间，树干上的刺把他身体弄成碎块。他留下了胃，把它埋入土中；从中生长出了一种植物/iletsáxl/，它的根很大，充满了水。他的肠变成了蔓生植物。像牛一样，Tawkxwax 有两个胃；他用另一个胃做成了一种植物，叫做/iwokanó/”（Métraux：3，第 19 页）。

人们已注意到，在北美洲，有些神话和查科神话相近，也把身体各部分或者树、植物或野果的滥用以及后者的起源同拟人化为维松（Vison）或科约特（Coyote）的骗子联系起来（梅诺来尼人：Hoffman，第 164 页；派威人：Dorsey，第 464～465 页；凯奥瓦人：Parsons，第 42 页）。在易洛魁人那里（Hewitt，第 710 页），冬神 Tawiskaron 肠子中产生梢部长着可食用果子的各种植物。奥吉布瓦人（Ojibwa）自称是造物主坏兄弟的化身。在南美洲，在乌依托托人（Uitoto）（Preuss：1，第 574～581 页）那里又出现了狐的人格化，它自称无能而又贪吃，并且在安第斯高原的乌罗—西帕耶人（Uro-Cipaya）那里也可看到这种情形（Métraux：2）。

来，就可以看到显出一种共同的图式。食物层面的事业：采集蜂蜜（无疑为了制造蜂蜜酒，参见 M_{207}）或制备另一种发酵饮料失败，因为狐未爬上树，或者只是在狐跌落后才成功，但这时是因为它渴，这个行为总是鲁莽的骗子在无水的池塘底摔死，而这水始终是它重生的必要条件。第一个插段中**被刺死**的狐相应于第二个插段中（但结果相反，湿地取代干涸的土地）腹部被穿孔的蛙，和第三个插段中**被剖腹**的狐，这狐不仅像在前两个插段中那样从高到低跌下，而且这次还试图从**低到高**跑。当狐从高到低跌落时，它**没有蜂蜜**（第一插段）。当它从低到更低（干池塘底）跌落时，它**没有水**（第二插段）。最后，当它从低到高跳时（第三插段），它在半途就已决定了不是蜂蜜或水的出现，而是在下述意义上的奇特趋近的东西的出现：它们绝对地非此非彼，从而近似地说明先前分离的两者相互结合，即蜂蜜居高在树上，水居低在池塘中或在掘井的蛙的腹中。这种结合采取蔬菜或野果的形式，它们像蜂蜜一样是植物（按照土著的分类），但又与蜂蜜不同，包含水。

狐 { 1,3，主动 / 2，被动 } 结伴 {
- 1,3，动物的 { 鸟，/ 蜥蜴， } 爬上一棵树的顶梢 { 未发现蜂蜜 / 拒弃啤酒 }
- 2，人的 | 跌到洞穴底，| 已发现蜂蜜

//

狐 {
- 1,2，跌落 {
  - 从高到低；1，它被刺死 在低处； | 降雨（**天上的水**）
  - 从低到更低；2，它被刺破 | 更低处； | 涌出的泉水（**地上的水**）
- 3，跳高 | 从低到高 | 3，它被剖腹 | 在半高处； 清凉植物流出水（**中间的水**），

//

1.在狐上	被穿刺	狐//(蜂蜜,水)。
2.从蛙中		(狐,蜂蜜)//水。
3.从狐中		/狐∪("蜂蜜","水")/。

对这个归纳结论即这三个插段中出现的某些题材完全相对应，可以加以验证。就此而言，尤其可以提到所谓“穿刺”的题材：狐被尖棒刺死，蛙腹被一根仙人掌刺穿刺，狐被遍布/yuchan/树干的棘刺剖腹。我们接着将证明，这涉及蜂蜜神话中的一个基本题材。显然，应当弄清楚其中的道理所在。目前我仅限于强调三点。

第一，“穿刺”每次都关涉一个自然容器：狐的身体或蛙的身体，就是说——因为狐是这神话的英雄——**本身的身体**或**其他的身体**。在第一个插段中，本身的身体是**无内容的容器**：被刺死的狐的身体里什么东西也没有出来，因为它又饥（无蜂蜜）又渴（无水）。雨从外部湿润了狐的干涸的、始终空空如也的并寻求水的身体，因雨而复活的狐又被刺破，从而以它自己的身体为中介而引入一个对立即**被穿刺的内脏/碎裂的骨骼**的第二项，其第二项由**其他的身体**——蛙的身体——代表，后一身体则与狐相反，以**被赋予内容的容器**的形式出现：它充满了水。既然容器的内部实现被排除，所以，这种外部实现为我已就“负子袋鼠及其女婿”循环中的蜂蜜插段提请读者注意（本书第 76 页）的一种图式提供了一个新的说明。在那个循环中，猴、蜂鸟和蚊子主动地给喉咙或腹充入蜂蜜（**自己的身体容器∪内容**），而狐满足于被动地帮助填充葫芦容器（**自己的身体容器//内容**）。

因此，在 M_{208} 的前两个插段中，自己的身体（狐的身体）是干的，其他的身体（蛙的身体）是湿的。第三个插段的功能在于解决这种双重矛盾：通过从自己身体转变成其他身体（蔬菜和果子），狐实施了干和湿的结合，因为涨了水的果子和蔬菜是外干内湿的。

我的第二点意见涉及一个细节，而其重要性接着就会更加明显。如果

说在 M_{208} 的第二个插段中，蛙是水的主人，那么，它是通过掘井得到水的。这种技术在可能缺水的查科地区的印第安人那里得到充分证明："在旱季，水的问题是土著面临的生命攸关的重要问题之一。古代卢莱人（Lule）和维莱拉人（定居在贝梅奥南部）挖掘深井或者建造大型水池。现今的伦瓜人（Lengua）建造的井，深从 4.5 米到 6 米，直径约为 75 厘米。他们的挖掘方式为：两相对井壁的表面上挖有缺口，一个人能把脚踏在里面。"（Métraux：14，第 8 页）

最后，如果不回到源自托巴人和马塔科人的其他查科神话始终就狐所说明的相反形式，就不可能引出"穿刺"的题材。这些神话（CC，第 396～405 页中讨论；M_{175}）叙述了，骗子 Tawkxwax 或者托巴人那里与之对等的狐如何被一只黄蜂或蜜蜂堵塞了身上的全部开口，而我当时已表明，这蜂是由蛙通过反转这两种动物所具有的分别干和湿的内涵而转变成的。然而，显而易见，就此而言，M_{208} 的第二个插段是 M_{175} 的以一个三元对立即**干/湿、关/开、主动/被动**为中介的再转变，它可凝结为下列公式：

$$M_{175}\left[\ {}^{1}/\textbf{蜂蜜}^{2}/\text{堵塞}^{3}/\textbf{主动}/\ \right] \overset{M_{208}}{\Rightarrow} \left[\ {}^{1}/\textbf{蛙}^{2}/\text{穿刺}^{3}/\textbf{被动}/\ \right]$$

它相应于这样的事实：在 M_{175} 中，狐拥有它所能希望的全部水（被蜜蜂外在化：在罐中），但蔑视它；而在 M_{208} 中，狐丧失了它所垂涎的水，这水被蛙内在化（在蛙身体里）。

另一个托巴人神话提供了在 M_{208}—M_{209} 的末尾插段的一个异体：

M_{210}　托巴人：狐大吃蜂蜜

狐在环礁湖中捕鱼，而卡朗佐（Carancho）寻找黄蜂/lecheguana/的蜂蜜。他发现了许多蜂蜜，但狐没有捕获鱼。它可供餐用的只有两只

劣质的鸟/chumuco/。[14] 狐见同伴不称赞这种猎物，很恼火，于是拒斥蜂蜜，说它是坏东西。卡朗佐诱惑它说："狐的胃里秘藏着蜂蜜！"实际上，狐供认，它的粪便中充满蜂蜜，它的唾液咳出后变成蜂蜜，蜂蜜从所有汗孔中排出。

于是，卡朗佐在一次捕鱼丰收而归后邀狐来吃鱼。狐起先胃口大开，但当卡朗佐向它透露，它以为是鱼的东西实际上是用巫术伪装的蜂蜜之后，狐感到恶心而呕吐起来。它不无傲慢地宣称，它所拒弃的物质已变成西瓜："人们说我是巫师：这些植物就在我呕吐的地方生长！"（Métraux：5，第 138～139 页）

这个异本在两方面令人感兴趣。首先，它说明了我们已在蒙杜鲁库人那里观察到的蜂蜜和西瓜之间的联系（上引书，第 45 页）。可以想起，在这些印第安人看来，西瓜来源于"魔鬼"，它原先是有毒的，而为了能安全地食用它，人应当栽培它，使它成为家养的。然而，狐作为欺诈的神在托巴人神话中出色地充当"魔鬼"的角色。生活在热带美洲北端、委内瑞拉的哥亚吉罗印第安人（Goajiro）也把西瓜当成一种"魔鬼的"食物（Wilbert：6，第 172 页）。特内特哈拉人那



图 8　carancho 鸟（*Polyborus plancus*）
（据伊海林，上引书：词条"carancho"）

⑭　关于作为劣等猎物的这种鸟，参见 CC，第 270 页。

里情形也是这样（Wagley-Galvão，第 145 页）。西瓜的这种魔鬼性在语言和文化上接近而不同的各部落那里得到多次证明，因此这里所提出的问题应当加以解决。

另一方面，M_{210} 以更纯粹也更严格的形式重构了 M_{208}、M_{209} 中已出现过的无才干的狐和能干的同伴（当时是鸟/čelmot/，然后是蜥蜴）之间的对立。实际上，现在成为问题的这同伴就是卡朗佐即造物主（同欺诈的狐相对立），它在托巴人那里身为食肉的、食腐肉的、喜食幼虫和昆虫的隼 *Polyborus plancus*："它喜欢大平原地区和开阔地。它的习性稍喜阳，当它身披羽冠和羽毛时，相貌堂堂，胜过上等动物。"（Ihering：词条"carancho"）⑮



图 9 carácará 鸟（*Milvago chimachima*）
（据伊海林，上引书：词条"carácará"）

在这个神话中，造物主是捕鱼和采集的主人，狐则为未能达到平等地

⑮ carancho 比另一种隼 carácará（*Milvago chimachima*）大，后者在卡杜韦奥人神话中扮演骗子的角色，参见本书第 65 页，注⑦。

位而恼怒。狐像亚马逊神话 M_{202} 中的 corupira 一样也对蜂蜜感到恶心，因而满足于当西瓜的主人。

显然，这里西瓜是蜂蜜和鱼的**代用品**。这三种食物来源之间有什么共同点和差异呢？另一方面，狐呕吐产生的西瓜（种名 *Citrullus*）和 M_{208}、M_{209} 中狐的内脏产生的各种植物即可食用的蔓生植物/tasi/、甘薯，还包括西瓜之间又有什么共同之处呢？最后，它们同 M_{207} 中以狐为主人的 sachasandia 果子之间是什么关系呢？

在这个总体中，给予作为唯一栽培植物的甘薯以特殊地位，是适宜的。不过，它也是最不需要照料，没有明显成熟期的栽培植物。甘薯在雨季开始时切块种植。一次间歇的除草就足以保证植物在几个月之后达到成熟：从 8 个月到 18 个月，视方式而定。从这时起，一直到全部吃完，甘薯在一年的所有时间里都提供可食用的块根。[16] 只要稍加照料，种植甘薯哪怕在最贫瘠的土地上也能获得成功，并且，它总是有供给。因此，就是在其他栽培植物已经收获完甚或食用完的时期里，甘薯也和野生植物同时继续有供给。这样，甘薯代表一种非标定的食物源，它和有食用价值的野生植物被同时并称，因为就它在野果季节仍能食用而言，在土著的食谱中，这比从理论上把它纳入栽培植物更具实际的重要意义。

---

⑯ 实际上可以把惠芬（Whiffen）（第 193 页）在亚马逊西北部观察到的情形加以推广："一般来说，甘薯在最大的雨即将来临前种植，但这不是一年中不能采集到块根的时期。"

为了证实上述考虑，我还可以援引利兹（Leeds）（第 23～24 页）的意见："所以，甘薯没有明显的周期性，它的生产在一年期间里是定期……它可以在生的状态下或者经过加工后保存……不需要在确定的时期进行专门的集中手工劳动，甚至收获也可以随时少量进行。因此，这种栽培的特征及其对手工劳动的要求不需要任何集中化的组织，这种组织无论对于生产还是分配来说都不是必要的。总的看来，对于狩猎、打鱼和野果采集都可以这样说。"

至于 sachasandia（*Capparis salicifolia*），至少对马塔科人（我们对他们已知之甚多）来说，这种果子包含邪恶的意味，因为它们给似乎特别想缩短寿命的印第安人提供了习用的自杀手段。sachasandia 的毒性作用引起惊厥，口吐白沫，心跳不规则，经过短暂间歇后又恢复，喉咙收缩，病人发生异样声音，身体摇晃而惊跳，突发的痉缩引致严重腹泻。最后，病人陷于昏迷，于是死亡多少加快来临。通过皮下注射吗啡和服用催吐剂等紧急干预，许多受害者可以得救，他们事后描述了所感受的症状：极度抑郁，然后头昏眼花，"仿佛世界颠倒了过来"，因此人不得不躺下（Métraux：10）。

因此可以理解，sachasandia 果子为何未列入查科饥荒时期的食谱。它还应当放在许多水中连续煮沸五次，以便消除其毒性。不过，我已列举的野生植物大都也要这样做，尽管程度要小得多。

许多作者（Métraux：14，第 3～28 页；12，第 246～247 页；Henry：2；Susnik：第 20～21、48～49、87、104 页）对查科地区经济生活周期作过详确描写。皮科马约的印第安人从 11 月到 1 月或 2 月食用取轻度发酵形式的角豆（种名 *Prosopis*）荚和阿根廷刺灌丛（*Gourleia decorticans*）与 mistol 枣树（*Zizyphus mistol*）的可食用的果子。这个时期被托巴人称为 /kotap/，被比做"好时光"，其时白豹西貒和长吻浣熊的肉又肥又丰富，这是节庆和娱乐，部落间互访，袋内装满未婚夫献给未来岳母的礼品肉的时期。

在 2 月到 3 月期间，其他野生产物取代上述各种食物：凹山柑（*Capparis retusa*）、乳草硷（*Morrenia odorata*）、仙人掌（*Opuntia*）在阿格里科尔各部落被附加于玉米、南瓜和西瓜。4 月份雨一过，就把富余的野果晒干，预备过冬和准备种植。

从 4 月初到 6 月中，鱼群溯河而上，是鱼汛期。6 月和 7 月，河水进行性干涸，捕鱼变得困难起来，因此应当重新依靠野果：已经提到过的乳草硷以及金合欢（*Acacia aroma*），它们的成熟期从 4 月直到 9 月。

8 月和 9 月是真正的饥荒时期，这期间，食用储备的干果，包括美山

柑（*Capparis speciosa*）、葫芦、凤梨、野生小块茎、食用蔓生植物菜头（*Phaseolus*?），最后还有已提到过的 sachasandia 果子。许多前面提到的其他果子即凹山柑和美山柑由于味苦，所以还应放在大量水里煮沸，然后用臼捣碎后晒干。当需要水时，人们汲取积滞在一种凤梨/caraguata/叶子背面的水，咀嚼一种大戟的多肉块茎。

在干旱月份，角豆啤酒节期间和沿河捕鱼期间所特有的群体大聚合让位于四散游荡的生活，各个家庭星散，到树林漫游寻找野生植物和猎物。所有部落，尤其远离河流的马塔科人，都在打猎。常常借助焚烧荆棘的大型集体狩猎活动主要在旱季进行，但在一年的其余时间里也有打猎活动。

称这个时间为/káktapigá/的托巴人在他们的故事中强调，这期间动物都很瘦弱，无法满足猎人必需的食用；口干得没有了唾沫，三趾鸵鸟/nandu/的肉难以保证维持生计。这时流行性感冒肆虐，哺乳婴孩和老人都死去；人们吃犰狳，紧挨着火睡觉，盖得严严实实……

由以上所述可见，虽然查科没有真正的雨季，那里一年任何时候都可能降大雨，但是，雨还是倾向于集中在 10 月到 3 月期间下（Grubb，第 306 页）。因此，所有野生植物都作为旱季食物出现，鱼和蜂蜜的情形也是，这样，它们主要在漂游生活时期获取。但是，这种旱季交替地以两种形相出现：丰富的季节和饥荒的季节。我们的神话全都关涉旱季，而对它们的考察，有时从其最有利的形相着眼，其特征是鱼和蜂蜜丰富［梅特罗强调（上引书，第 7 页），查科印第安人特别喜欢吃它们］；有时从最不利，最令人苦恼的形相着眼，因为旱季的野果大都是有毒的或味苦的，在能安全食用之前都需要做复杂的处理。作为旱季之初的产物，西瓜归因于这样的事实：它们经过栽培而不再有毒。西瓜在其硬壳下掩藏着丰富的、不断的水，直至在旱季里雨的恩降终止。这样，西瓜便在较大程度上且以悖论的形式例示了容器和内容的反差：一者为干，另一者为湿[17]；西瓜并可作为欺诈神的象征，后者也以悖论方式呈现内外差异。

狐被其硬刺扎破腹的/yuchan/树难道不能以自己的方式同西瓜和其他在旱季丰盛的果子相比拟吗？在马塔科人和阿什鲁斯业人的神话（M_{111}）中，/yuchan/这种树曾在其膨胀的树干中包容全世界的水，人在那里一年到头储备着鱼。因此，它使地上的水内在化，中和了捕鱼季节和无鱼季节的对立，就像野果使天上的水内在化，从而中和了旱季和雨季的对立，尽管其方式是相对的但又是经验地可证实的。我们在圭亚那神话中又可看到像/yuchan/一样属于木棉科的树，而且几乎无须回想，它们作为生命之树的角色远在远古玛雅人的神话中就已得到证明。不过，这题材在查科也存在，并采取充满水和鱼的树的特殊形式。这一点却证明了在这个地区，这题材有着同技术—经济亚结构的原始联系：树干的恼人的干以寓言形式包容水，水包容鱼，就像旱季包含河流中鱼很丰富的特优时期，也像旱季在其持续期内包容野果的成熟期，而野果则在其硬壳界定的空间中包容水。

最后，像鱼一样，蜂蜜也同时设定了水（用它冲稀蜂蜜，以便制造蜂蜜酒）和干旱。它们构成干和湿的中介，同时也构成高和低的中介，因为在旱季里，干是大气尺度上的，因此是天上的；而在没有雨时，水只能来自地上——实际上来自井。因此，蜂蜜和鱼所例示的这种中介就其范围来说是最宏大的，因为本应接近的项远离了，就其结果来说则是最有利的，因为它们从量的方面（构成最丰富食物的鱼）或者质的方面（作为最精美食物的蜂蜜）都是能胜任的。狐也成功地起了这种中介作用，虽然是在中间的层面上：野果很丰富，但并未取代水，并且要采集它们，使它们适合于食用，都有很大困难。最后，狐在离开高和低同等距离上完成这种幸运的中介作用：在树的中间高度上，并通过牺牲其中间部分；因为在解剖学层面上，内脏也处于高和低的中途。

---

⑰ M_{157}克鲁泽版本（上引书第45页）十分雄辩地说明了这一点：“当着果子变得坚硬，预示栽培植物的产生时，它们就可以食用了。”

Ⅲ　痴迷蜂蜜的少女、卑劣的诱奸者和她的怯懦丈夫的故事

1. 在查科

前面已讨论过的以狐充任主角的第一个查科“蜂蜜”神话让一个女性伙伴介入：一个少女在狐以一个英俊少年的面目出现之后引诱他，而他假装娶她。一个小神话重述了这个细节；它以简洁的形式预示了一组重要神话。这组神话已发现有一个做了各种不同转换的基本图式，因而可以单独提取出来。M_{211}记叙了这个基本图式的轮廓：

M_{211}　托巴人：生病的狐

狐和其他村民一起参加了一次采集蜂蜜的活动，在丰收返回途中，被一只毒蜘蛛蜇伤。它的妻子叫了四个著名的治疗师来照料它。在这个时期，狐呈人形。他垂涎比妻子更美丽的妻妹，他要求她当他护士，得到了同意。他同她私下相处，以便诱奸她。但是，她毫无所动，并向姊姊告发，结果后者一怒之下抛弃了丈夫。由于邪恶而犯下的一个小小过失以激起猜疑而告终，于是狐又卸下伪装。(Métraux：5，第139～140页)

这里现在有这个神话的两个异本，不过形式远为展开得多：

M_{212} 托巴人：痴迷蜂蜜的少女（1）

萨克赫（Sakhé）是水中精灵首领的女儿，她极喜欢蜂蜜，不停地乞讨。男人和女人们被缠得恼怒起来，于是回答她说："你嫁人去吧！"甚至她母亲也被她要蜂蜜弄得不耐烦，对她说，她最好还是出嫁。

这少女也决定嫁给著名的蜂蜜采集者啄木鸟。啄木鸟正在树上和其他同类忙着用嘴啄树干，以便达到蜂巢。狐在帮助它们，不过只是用棒敲击树木。

萨克赫得知了啄木鸟在什么地方，她沿着所指示的方向行进，途中遇到狐，狐也想到啄木鸟那儿去。但是，它的胸部不是红色的，它的袋里装着土而不是蜂蜜。少女没有上当，她一路找去，终于到达啄木鸟那儿，向它求婚。啄木鸟不怎么热情，争辩着说，少女的父母肯定不会同意。于是少女坚持恳求，抱怨说："我妈妈正希望如此，她再也不要我了！"啄木鸟高兴地给了蜂蜜，萨克赫耐心地吃着。最后，啄木鸟说："如果你妈妈真的出于这种意愿派你来，我就不怕娶你。但是，如果你说谎，那么，我怎么能娶你呢？我不是傻瓜！"说着，它从树上下来，带着装满蜂蜜的口袋。

至于狐，这懒惰家伙在口袋里装满了 sachasandia 和 tasi 的果子，这是人们在找不到别的东西时打下来的。然而，后来的日子里，狐不再和不满足于初次收获的同伴一同去采集蜂蜜。它更喜欢偷取他要吃的蜂蜜。

一天，啄木鸟把妻子单独留在营地，狐想利用这个时机。它谎称，它足上有刺，无法继续和同伴一起去，于是它只身回到营地。它一回到营地就想强奸这女人。可是，怀孕的少女逃进了荆棘地。狐假装睡觉。它害怕地退缩了。

当啄木鸟回来时，它查问妻子，狐对它说谎：她刚刚和她母亲结伴出去。作为领袖，啄木鸟下令去寻找她。但是，妈妈不在家，妻子失踪了。于是，啄木鸟向许多方向射出魔箭。箭空行一次后又回到他那里。当第三支箭没有回来时，啄木鸟断定箭落在它妻子所在的地点，于是，它上路去和她团聚。

在这期间，啄木鸟的儿子（应当假想，他已出生，其间已经长大）认出了他父亲的箭。他偕母亲一起去会父亲；他们拥抱，喜极而泣。妻子向丈夫讲述所发生的一切。

妻子和孩子首先到达营地，他们向四邻分发食物，母亲让大众认识这孩子。但是，外祖母不知道女儿已经结婚并已当了母亲，因此感到惊讶。女儿向她解释说："你责备我吧，我出走了，我已结婚。"老妪一句话也没有说，女儿也没有抱怨母亲，因为她在需要蜂蜜时吼叫，搜索过。孩子插进来说："我的爸爸是啄木鸟，一个大首领、优秀猎手，它善于寻找蜂蜜……你绝不要斥责我，否则我会激怒的。"外祖母说，她没有什么想法，倒是很高兴。孩子答应去说服他父亲。

啄木鸟宽容岳母，回答说，它什么也不需要，它也不要角豆啤酒，完全关心自己。老妪对她外孙很好。他是父亲的继承人，而父亲还指望再有些孩子。

现在，啄木鸟要去报复。它借口狐在伤病问题上撒谎。由于它，妻子差点在荆棘地里渴死！狐提出抗议，控告受害者过分自重，说她无谓地自我惊恐。它要送礼，啄木鸟拒收。啄木鸟在儿子的帮助下把狐绑了起来，这孩子用外祖父的刀割它喉咙，因为儿子比父亲勇敢。（Métraux：5，第146～148页）

梅特罗接着这个神话还指出了许多获自传述者的异本，它们有的重述M_{207}，而有的同帕拉韦西诺发表的版本相一致。在这个版本中，女英雄从持

有的臭气认出狐（参见 M_{103}）。因此，狐像负子袋鼠一样有臭气，但如果相信托巴人的神话，则狐还不如臭鼬，因为后者用臭屁捕杀猪，而狐想仿效，却未成功（M_{212b}；Métraux：5，第 128 页）。女英雄嫁给了啄木鸟，得到丰富的蜂蜜，但拒绝给她母亲。她在洗澡时受到狐的惊扰，宁可变成水猪，也不愿屈从。从这个时候开始，帕拉韦西诺版本采取判然不同的路线：

M_{213} 托巴人：痴迷蜂蜜的少女（2）

在色情事业失败之后，狐不知道如何逃过被激怒的丈夫的报复。既然妻子已经失踪，为什么不冒充她呢？因此，它模仿受害者的形象，当啄木鸟提出要求时，它就尝试给后者除虱子，这是妻子习惯上对丈夫提供的一种服务。但是，狐很愚笨：它在试图用针杀死虱时伤害了啄木鸟。啄木鸟满腹狐疑，遂抓一只蚂蚁去咬它的所谓妻子的腿。狐略带雌音地叫了一下，被啄木鸟识破。啄木鸟杀了它，然后想利用魔箭发现妻子的隐匿地。一只箭告诉它，她已变成水猪，于是它就不再去寻找她了，心想她再也不需要什么了。被太阳晒干成木乃伊的狐在雨后又复活，重新上路。（Palavecino，第 265～267 页）



在转入评论关于痴迷蜂蜜的少女的故事的各个马塔科人异本之前，先来介绍一个关于蜂蜜酒的起源的神话，它证明了这种发酵饮料在查科土著那里的重要性。

M_{214} 马塔科人：蜂蜜酒的起源

在还不知道蜂蜜酒的时候，一个老人想出用水冲淡蜂蜜，然后把

这液体放着通宵发酵。天亮后，他尝了一点，发觉味道很美，但其他人不愿意喝，认为有毒。老人说，他要亲口喝它，因为到了他这把年纪，死已算不了什么。他喝了，结果虚脱了，像要死去似的。但是，在夜里，他又恢复了，向所有的人解释说，这没有毒。人们在一棵树的树干上掘了个更大的槽，他们喝下自己所能酿制的蜂蜜酒。一只鸟挖成了第一个鼓，它彻夜击鼓，翌日变成了人。（Métraux：3，第 54 页）

这个小神话的意义在于确立了双重等当性：一方面是发酵蜂蜜和毒物间的等当性，另一方面是蜂蜜槽和木鼓间的等当性。第一个等当性证实了我们前面提出的意见；第二个等当性的重要性在后面会显现出来，这里暂且撇开不论。最后，可以注意到，槽鼓的发明招致一个动物转变成人，因此，蜂蜜酒的发明实施了从自然向文化的过渡，就像我已从对蜂蜜（节）起源神话（M_{188}、M_{189}）做的分析引出的结论一样；另一方面，一个已讨论过的博托库多人神话（M_{204}）把逆转换即从人到动物的转换的责任归于无水蜂蜜（因而是反蜂蜜酒）的主人 irára。另一个马塔科人神话（M_{215}）证实了这一点：吃太多蜂蜜酒而不饮水，会窒息，有死亡危险。蜂蜜和水相互蕴涵，给出一者，是用另一者换来的（Métraux：3，第 74～75 页）。在强调了马塔科人思维中这种相互关系的重要性之后，我现在就可以来探讨几个基本神话。

M_{216}　马塔科人：痴迷蜂蜜的少女（1）

太阳的女儿酷爱蜜蜂和蜜蜂幼虫。她皮肤白皙而又美貌。她决心只嫁给专擅采集/ales/种蜂蜜的男人，这种蜂蜜很难从中空树采集。她父亲对她说，啄木鸟是理想佳偶。于是，她出发去找它，深入到斧劈声作响的树林里。

她首先遇到一只鸟，它掘得很浅就在寻找蜂蜜，于是她继续赶路。

到了啄木鸟处时，她无意中踩着一根干树枝，把它踏断了，啄木鸟受惊而躲到它正在那里掘孔的树的顶梢。它在高处问这少女要干什么。少女说明了原委。虽然她很漂亮，但啄木鸟还是怕她。当她向它要水喝（因为她知道啄木鸟总是带着一只盛满水的葫芦）时，它才下来，但由于受惊而又重退回藏身处。这少女对它说，她仰慕它，想让它做丈夫。她终于说服啄木鸟同她重会，于是她可以喝水解渴，并可尽情地大吃蜂蜜。两者结了婚。Tawkxwax 妒忌了，因为他垂涎这少女；后者蔑视他，并直言相告。每夜啄木鸟回到婚房，她就用一根仙人掌的刺帮助它灭虱。

一天，她照例在村里休息。Tawkxwax 在她洗澡时惊扰了她。她恼怒了，丢弃了衣服。Tawkxwax 穿上这衣服，装扮成女人，啄木鸟以为她是爱妻。于是，他按习惯给啄木鸟捉虱子；但是，Tawkxwax 每个动作都把啄木鸟头皮弄破。啄木鸟很恼火，对他产生怀疑。它叫来一只蚂蚁，让它爬进 Tawkxwax 的两腿之间："如果你看到阴户，那就好说，但如果你看到阴茎，那就咬它。"Tawkxwax 痛得惊叫起来，撩起了裙子，暴露了真相。他挨了好一顿打。此后，啄木鸟就去寻找妻子。

但是，它一去不复返。太阳很焦急。他循着女婿的踪迹，一直来到它消失的池塘。太阳跳入池塘，池塘立即干涸。池底有两条/lagu/鱼，一大一小。太阳成功地使小鱼呕吐，但它的胃空空如也。他又对大鱼这样做，后者吐出了啄木鸟，啄木鸟复活了，变成了鸟。至于太阳的女儿，人们就再也没有见到过她。（Métraux：3，第 34～36 页）

同类的另一个异本（M_{217}）说，太阳有两个女儿，他食用水中动物/lewo/，它有如鳄鱼，是风、大风暴和雷暴雨的主人，是虹的化身。这故事接下去和上述版本几乎相同，只是太阳劝女儿出嫁，因为他无法供给她所喜爱的那种品质的蜂蜜。在揭穿了骗子的伪装之后，啄木鸟杀了它，然

后在妻子于此期间居住的她父亲家找回了她。过了两天，太阳叫女婿到湖水中去捕/lewo/。啄木鸟照办了，但一个水妖吃掉了它。年轻的妻子央求父亲让她丈夫复生。太阳找到了罪犯，命令他重建受害者。啄木鸟从水妖口中飞离（上引书，第36～37页）。

也是源自马塔科人的第三个版本明显地不同于前面的版本。

M_{218} 马塔科人：痴迷蜂蜜的少女（3）

最早，动物是人，他们只吃蜂蜜。

太阳的小女儿问她爸爸：谁是大首领，生活在湖边，因为他未能给她足够的幼虫吃。按照父亲的劝导，她去寻找啄木鸟，它是所有鸟中最好的蜂蜜搜寻者。啄木鸟的村子离她爸爸的村子很远。当她到达啄木鸟那里后，她与它结了婚。

在第三个月之初，Takjuaj（＝Tawkxwax）借口参加采集蜂蜜突然来到啄木鸟的村子。一天，采集者在离村子不远处劳动，他被刺弄伤脚，便要求太阳女儿背他回村。这样登上背后，他就想从后面与这少妇交媾。她大怒，把他摔下来，跑到父亲太阳那儿去了。

Takjuaj很伤脑筋。当啄木鸟见不到妻子时，它会说什么呢？也许要向他报复，杀死他？因此，他决定假扮他的受害者（异文：他用泥土仿制了一对乳房和一个阴户）。啄木鸟回来了，把采集到的蜂蜜全给了他，它以为他是妻子，但是，Takjuaj吃蜜蜂幼虫的方式不合习惯（用一根针把它们串起来）（异文：Takjuaj灭虱的方式不合习惯），这让啄木鸟识破了骗局，它遂派一只蚂蚁证实真相，叫它去检查假妻子的下身（异文：Takjuaj被蚂蚁咬了一口，跳了起来，丢失了假性征）。于是，啄木鸟用棒头杀死了Takjuaj，把尸体掩藏在中空树中。然后，它动身去寻找妻子。

它在太阳家里找到了，太阳叫女婿去寻觅/lewoo/，因为这是他的唯一食物。水妖吃掉了这渔猎者。妻子要求还她丈夫。太阳走到/lewoo/近旁，强迫它呕吐，啄木鸟的灵魂飞着逃离；啄木鸟从此之后变成了鸟。这就是我们今天看到的啄木鸟的起源。(Palavecino，第257～258 页)

后面可以看到，骗子囚禁在中空树中的题材是很重要的，这个题材在另一个同类神话中也可看到：

M_{219}　马塔科人：被堵塞和被囚禁的骗子

Takjuaj 在流浪过程中发现 mistol 枣树（*Zizyphus mistol*），它的果子跌下后撒满一地。他开始吃果子。他断定，食物全都从肛门出去了；他用“糨糊”（生面团？稻草？——参见 M_1）补救了这个麻烦。在充实了一些后，Takjuaj 遇到了/nakuó/蜂蜜（＝moro moro，参见 Palavecino，第252～253 页），便向它要蜂蜜。蜂蜜假装默许，让他进入一棵确实充满蜂蜜的中空树，但它迅即用泥土把这树的开口堵住。Takjuaj 被囚禁了一个月，直到大风把这树刮断，他才获释。(Palavecino，第 247 页)

这个神话还令人想起另一个神话（M_{175}；参见 CC，第 396～405 页），那里这骗子也同一只蜜蜂或黄蜂计较琐屑小事，后者把他身体上的孔口全都堵塞。在查科的神话中，狐无论采取人形（马塔科人）还是动物形（托巴人），都作为这样的角色出现：其身体证明了开和闭、容器和内容、外和内的辩证法。开孔可以是外部的（附加女性特征），堵塞可以是内部的（M_{175} 中因过分，M_{219} 中不足而堵塞孔口）。狐在被堵塞之前先开孔（M_{219}），或者在被开孔之前先堵塞（M_{175}）；有时容器无自己的内容（当食物逸出它的身体时），有时装入别的容器（它被囚禁在中空树中）。这样，我们可以再来讨论前面就一个蒙

杜鲁库人神话（M_{97}；参见上引书，第 74～75 页）和其他查科神话（M_{208}；参见第 85～89 页）所做的考虑。

无疑，就此而言，蒙杜鲁库人神话和查科神话并未相互说明。在蒙杜鲁库人神话中，犬科动物也充任一个角色：作为蒙杜鲁库英雄（M_{220}），狐把敌人花豹禁闭在一棵树的树干中，其借口为**防御**暴风（试比较 M_{219}：狐自己被囚禁在树干中——树＝**内囚室/外囚室**——它被暴风从树干中**释放**）；一只黄蜂想**释放**花豹而**未获成功**（M_{219}：一只蜜蜂**成功地囚禁**狐）。在这之后，花豹为了捕获狐而隐藏在一棵**中空树**中，而狐使花豹相信，中空树在中空的时候说话，在藏有一个被保护者时沉默，从而迫使花豹暴露自己的存在：即用声学代码给无内容的本身容器（多话的树的情形）和容器中的其他内容（沉默的树的情形）之间的对立换位。查科神话和一个蒙杜鲁库人神话之间的这种对称性还意味深长地延伸到了这样的用法：这个蒙杜鲁库人神话采取了著名的“bicho enfolhado”题材：狐给自己抹上蜂蜜（**外用/内用**），然后用粘在身上的枯叶把自己裹起来，从而骗过了花豹。这样伪装之后，它到达了花豹想阻止它接近的河流（Couto de Magalhães，第 260～264 页；Kruse：2，第 631～632 页）。多亏了蜂蜜（但它利用蜂蜜不是为了食用），蒙杜鲁库人神话的狐才成功地喝到了水，而在查科神话中，狐虽然很渴（因为吃了太多蜂蜜）却未达到饮水的目的，因为池塘已干涸。另一个蒙杜鲁库人神话（M_{221}）以狐和食腐肉的兀鹰为主角（即食生食者对食腐肉者），转换了“bicho enfolhado”的题材：作为受害者而非迫害者，狐给自己身体抹上了**蜂蜡**（/**蜂蜜**），以便粘上羽毛（/**叶子**）。它这样披上羽毛是为了**在空中飞**（/**在水中游**），**以便追踪兀鹰**（/**以便逃过花豹**）。但是，太阳熔化了蜂蜡，狐在水上被制伏而被杀死，而不像在 M_{220} 那样，水溶解了蜂蜜，狐成功地游水逃离，活了下来（参见 Farabee：4，第 134 页）。这一切转换全都证明，我们面对一个连贯一致的体系，它的逻辑边界包围亚马逊河流域和查科两个地理区域，尽管它们相距遥远。

不过，如果情形果真如此，则我们也许有权尝试用一个蒙杜鲁库人神话的相应细节来阐明查科神话的一个细节。还记得，关于痴迷蜂蜜的少女的故事的一个马塔科人异本（M_{216}）形容这少女“皮肤白皙而美貌”。然而，蒙杜鲁库人的天体演化学把月亮比作一个皮肤白皙的处女的变体（Farabee：上引书，第 138 页；其他版本，载 Kruse：3，第 1000～1003 页，Murphy：1，第 86 页）。这种对比极具启发意义，尤其因为有一个圭亚那信条，按照它，蜂蜜应在满月期间食用（Ahlbrinch：词条“nuno”§5，和“wano”§2）。因此，痴迷蜂蜜的少女的故事可能以天文学代码包含一种解释：在这故事中，女英雄（我们已经知道，她以太阳为父亲）化身为满月，并且她特别嗜吃蜂蜜，因为有她存在，蜂蜜就一至于无。

为了证实这种初步的否定命题，我们援用 M_{218}的一个异本，它无疑非常遥远，因为它源自亚利桑那的皮马人（M_{218b}）：科约特称受伤，要求妻妹背他；它趁机从后面交媾。这种丑行招致全部动物都被囚禁：**猎物灭绝**了而不是像在南美洲**蜂蜜灭绝了**。不过，这个北美洲版本似乎很好地保持了对这两个题材之间的亲缘关系的记忆，它隐喻地用一者形容另一者：科约特作为猎物的解放者打开了囚室的大门，“鹿和其他猎获的动物一齐挤到外面，宛如蜜蜂从蜂巢的小开口逃逸”（Russell，第 217～218 页）。我们刚才评论过的那些提到或者没有提到蜂蜜的查科神话在北美洲又重现，从加利福尼亚直到哥伦比亚河和弗雷塞河流域。

这里该再做一点评述。在 M_{213}中，痴迷蜂蜜的少女变成了水猪。另一个马塔科人版本（M_{222}）说，一个痴迷黄蜂/lecheguana/的蜂蜜的少女转变成了一种不知名的夜间活动啮齿动物（Métraux；3，第 57 页和注①）。我们知道，水猪（*Hydrochoerus capibara*）也是夜间活动的，又是已知最大的啮齿动物，而还有一种较小的但身材更美的，习性也相同的啮齿动物（据传述者说为大花栗鼠：*Lagostomus maximus*?）很可能是一种组合变种，因为，例如博罗罗语仿照水猪名字来构成其他啮齿动物的名字；/okiwa/衍生

/okiwareu/即“与水猪相似”=鼠。

水猪在热带美洲神话中所起作用相形失色。在本书结尾处，我将讨论一个塔卡纳人神话（M_{302}），它把水猪的起源归因于一个嗜肉（而非蜂蜜）的女人贪吃。按照委内瑞拉的瓦劳人（M_{223}）的说法，这起源溯因于不堪忍受的倔犟的女人的转变（Wilbert：9，第158～160页），这些限制条件也适用于痴迷蜂蜜的少女，她不再纠缠亲人索取垂涎的美食。

甚至在查科，一个宇宙学神话也以一个女人转变成水猪告终：

M_{224}　莫科维人（Mocovi）：水猪的起源

从前，一棵名叫Nalliagdigua的树从地上一直升高到天上。众灵魂从一根树枝攀到另一根树枝，如此一直到湖泊和河流处，他们在那里捕到许多鱼。一天，一个老妇人的灵魂什么也没有得到，其他灵魂又拒绝给她一点儿布施。于是，老妪的灵魂恼怒了。她变成了水猪，拼命损害树脚，直到树倒下，给全体人类造成重大伤害。（Guevara，第62页，转引自Lehmann-Nitsche：6，第156～157页）

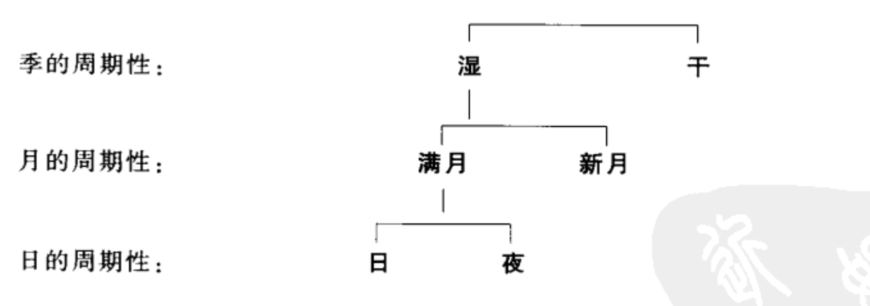
因此，这里也关涉一个受欺侮的女人。但是，从这后一种化身，很容易认出一个马塔科人昴星团起源神话（M_{131a}）的女英雄：造成鱼和蜂蜜失去的老妇人，鱼和蜂蜜以前全年都有供应，而昴星团的出现宣告季节性供应从此开始（CC，第315及以后各页）。因此，可以说，我们神话的女主人掌管采集蜂蜜的季节性，而且是她引起了这种季节性。

在这些条件下，需要指出，定居在圭亚那和巴西交界处的瓦皮迪亚纳人把白羊星座——即白羊宫——称为“水猪星”，它的出现在他们看来宣告种植季节到来，而这也是蝗虫的季节和猎水猪的季节（Farabee：1，第101、103页）。无疑，这个北方地区离开查科很远，气候也不同，并且，历法也

因地而异。当我们试图表明，尽管存在这些差异，但经济生活周期仍有若干共同之处时，我们还要回到这上面来。

白羊座的升起要比昴星团的升起早两三个星期。我们已经知道，这一点在查科部落的经济和宗教生活中有重要意义。在瓦皮迪亚纳人那里，白羊座的三重含义也揭示旱季，而这是开垦的季节、蝗虫猖獗的季节，且还提示猎水猪的季节：水浅时容易发现，因为这种动物白天实际上潜在水下生活，等到夜里才上岸吃草。

勒曼—尼切对查科部落的天文学做了细致入微的研究，尽管如此，我们还是未发现这种天文学提到过白羊座。不过，如果根据查科神话和圭亚那神话间多次得到证实的亲缘关系而可以承认，水猪的变形包含着一种暗示，即隐含地提到宣告旱季的星座，那么，应当可以把我们在关于蜂蜜采集的查科神话中认识到的天文学和气象学两个方面整合起来。从这个观点看来，M_{222}中的对立即**白天/黑夜**只是按比另两个对立更短的周期性的尺度（即日的而不是月的或季的）变换两个季之间的基本对立，而后者说到底也就是干和湿的对立：



况且，在托巴人那里，用大花栗鼠（我已指出，可将它看做水猪的一种组合变种）命名一个不知名的星座（Lehmann-Nitsche：5，第195～196页），以致有可能每个水平都保留另两个水平的特征，而差别仅在于外加于三种类型周期性的等级阶次。这三种类型周期性在每个水平上都存在，但只有

一种是明显的，而另两种是隐蔽的。

因此，我们可能倾向于对以一种痴迷蜂蜜的少女为英雄的查科神话总体采取综合的观点。这个女英雄以水中精灵的首领（M_{212}）或太阳（M_{216}）为父亲，他食用作为雨和大风暴的创始者的水生动物（M_{217}、M_{218}），他同虹相混淆（M_{217}）。这个初始对立使人回想卡雷贝地区（中美洲、安的列斯和圭亚那）神话的一个著名题材：太阳和飓风的冲突，它以虹代表白天，大熊座代表黑夜。那里也关涉一个季节性的神话，因为在世界的这个地区，飓风的产生时间从 7 月中到 10 月中，而在这个时期里，大熊座几乎完全消失在地平线下面（Lehmann-Nitsche：3，各处）。

基于这种比较，我敢于声称，在我们神话的开头，化身为太阳的干压倒了作为雨主人的水生动物所代表的湿，而太阳食用这种动物。因此，我们完全处于干的模式之下，女英雄因之而双重地不满足：历时地说，她是满月，即干中的湿，湿存在期间蜂蜜之不存在；但再从共时观点看，同旱季相联结的蜂蜜的存在并不足够；还需要有水，因为蜂蜜要冲淡了喝，而从这个观点看来，蜂蜜尽管存在，却也还是不存在。实际上，蜂蜜是一种混合物：它历时地依从于干，而共时地需要水。从烹饪的观点看来，情形是如此，但至少从历法角度看就不是这样：马塔科人说（M_{131a}），在神话时代，人只食用蜂蜜和鱼，这种联系由下述事实得到解释：在查科，捕鱼旺季从 4 月初到 5 月 15 日左右，即处于旱季的中央。但是，如我们在前面（第 96 页）已看到的那样，有一个时代里，世界上所有的水和所有的鱼全部永久地由活树的中空树干供给。这样，季节的对立及在旱季里“湿”食物（蜂蜜和野果）和水之不存在的矛盾统一全部被中和了。

在所有这些版本中，女英雄都能在两个可能的配偶中做出抉择：啄木鸟，蒙受耻辱的未婚夫，但它掌握着干和湿混合的秘密，甚至在旱季寻觅蜂蜜期间，它仍是取之不竭的水的主人，水装在它一刻也不离身的葫芦里；事实上，它甚至供水先于蜂蜜。[18] 在所有这些方面，狐都同啄木鸟相对立：

厚颜无耻的诱奸者，失去了蜂蜜（它想用土或旱季的野果来代替），还失去了水。甚至在它终于得到了蜂蜜时，它还是缺乏水，而且这种缺乏要了它的命。因此，狐和啄木鸟的对立关系可以简化地记为：（干－水）/（干＋水）。

痴迷蜂蜜的少女在这两者之间占据一个模棱两可的位置。一方面，她是狐，因为她失却了蜂蜜，沦为乞丐，甚或偷儿；但另一方面，她又可能是啄木鸟，得到丰富的蜂蜜和水的供应，如果她成功地稳定和这种鸟的婚姻的话。不过，她在这里还未成为一个问题，而这问题将放在本著作续篇中加以解决。目前，我限于表明我们的女英雄和一个来历不明的亚马逊小神话的女英雄相一致，这将说明我们刚才考虑过的一个方面。在这个神话（M_{103}）中，一个美丽少女迫于饥饿而去寻觅蜂蜜。她首先到达负子袋鼠的房舍，但因为它臭，她未进去；她也从嗜吃蠕虫的乌鸦（食腐肉的兀鹰）那里退出，原因仍旧一样。最后，她在一头小隼 inajé那儿住了下来，inajé给她吃鸟，她嫁给了它。当食腐肉的兀鹰又来追求这少女时，inajé把它的脑壳敲碎，它妈妈用很烫的水给它洗伤口，它给煮沸了。从此之后，兀鹰就变成秃头了。（Couto de Magalhães，第 253～257 页）

⑬ 啄木鸟作为蜂蜜主人的地位有着经验的基础："甚至当树皮完好，因而保护好幼虫时，啄木鸟也在离蜜蜂飞出的孔口不远的地方啄击。只要用喙啄几下，就会引致大量昆虫出来，让它吃个饱。甚至有一种蜂蜜种，要靠一种啄木鸟 *Ceophloeus lineatus* 的胃中发现的大量个体来识别，因而这种新蜂种已按这种鸟命名：*Trigona*（*Hypotirgona*）*ceophloei*。据说，jaty 蜜蜂［*Trigona*（*Tetragona*）*jaty*］用树脂堵塞蜂巢入口，以便使得啄木鸟和其他鸟不能进入里面"（Schwartz：2，第 96 页）。啄木鸟作为蜂蜜主人出现在阿皮纳耶人神话（Oliveira，第 83 页）、博罗罗人神话（Colb.：3，第 251 页）、卡因冈人神话（Henry：1，第 144 页）以及无疑许多其他神话中。

像在查科神话中一样，在这个神话中，一个未婚少女的饥饿可以说也起着头等重要的作用。这就是普罗普（Propp）所说的初始缺乏，而故事由之接续下去。结局亦复如此：无耻而又恶臭的诱奸者受伤，残废或死亡（参见 M_{213}）。诚然，在 M_{103} 中，可能的配偶有三个而不是两个，但是，M_{216} 中的情形也是这样：一种被马塔科人称为/čitani/的无能的鸟首先想占有女英雄；M_{213} 中也是这样：托巴人称为/ciñiñi/的鸟扮演着这种角色，这种鸟西班牙语称为 *gallineta*（Palavecino，第 266 页），也许是一种野母鸡。[19] 可以尝试在这个脆弱的基础上做进一步的比较：

		负子袋鼠	兀鹰	Inajé
M_{103}：	**生/烂**	—	—	+
	空中/地上：	—	+	+
		狐	Callineta	啄木鸟
M_{212}：	**蜂蜜（＝生）/野果（＝烂）：**	—	—	+
	空中/地上：	—	+	+

在上面的表中，符号＋和－分别派给每个对立的第一项和第二项。为了证明全等式野果＝烂是合理的，只要作出下述说明就够了：狐来爬树（除了在 M_{208} 中；但这是它的失败）；这些神话说它食用跌在地上因而损坏的野果（参见 M_{219}），而这也应是 *gallineta* 鸟的食物，因为鹑鸡（如果 *gallineta* 属于鹑鸡的话）主要生活在地上，尤其 *gallineta* 无能力采集蜂蜜，因此就觅食而言和狐相似（但又与它不同，因为鸟不是依附于陆地的四足动物而能飞）。

---

⑲ 我们完全有保留地提出这个解释，因为泰博特（Tebboth）的《托巴语辞典》给出/chiñiñi/的解释为“carpinteiro”（鸟纲）。因此，应当把这鸟看做啄木鸟的另一个种，它由于不知道的原因而与同类相对立。

M_{103}和M_{213}的比较证实了，在两根轴——生和烂的轴以及高和低的轴——上，狐和啄木鸟也正相反对。然而，在我们的神话中情形又怎样呢？女英雄结婚的故事分三个插段展开。如我们已看到的那样，她位于两个提出要求者的位置之间的中间位置上，试图引诱一者，然后又成为另一者做同样尝试的对象。最后，在消失或变形之后，成了狐，从而篡夺了女英雄的角色，试图引诱啄木鸟：即可笑的、不经过中介人的结合，而这必然要归于失败。自此以后，在两个极端项之间的摇摆达到很大振幅。女英雄被抓（作为纯粹状态的干旱）逼迫逃跑后——至少在一个版本中——变成了水猪，即她跑向水的方向。通过相反的运动，啄木鸟朝太阳（**高＋干**）方向跑，而太阳派它去捕水下妖怪（**低＋湿**），它在失去人形，明显呈鸟形之后逃离水下。不过，这鸟是啄木鸟，也即如在CC（第268～271页）中已表明的，也如直接由其习性可知，它在树皮下觅食，因此处于高和低的中间：这鸟既不是像鹑鸡那样的地上动物，也不像例如掠食动物那样习惯于天空，而是同大气天空和发生于天空与水相结合的中间世界（**高＋湿**）相联结。然而，由于这种转换（也是一种中介），结果不再存在蜂蜜的人类主人。“动物是人，他们只吃蜂蜜”（M_{218}）的时代已成过去。我已就其他神话提出的意见重新得到证实：蜂蜜神话与其说关涉其起源，还不如说自觉关涉其丧失。

2. 在巴西中部的干草原

如果我们借助源自查科的例子也没有构成以痴迷蜂蜜的少女为英雄的神话组，那么，我们也许不可能用别的方法发现这组神话。然而，这个神话组成存在于巴西内地，尤其中部和东部的热依人那里，但采取一种经过奇异改变且又变得贫乏的形式，以致有些版本几乎认不出痴迷蜂蜜的少女的题材，而简缩成只是简短地暗示。或者，这题材被放进一种很不同的背

景之中，以致只要还没有做过较深入的分析，就不敢认识表面上各不相同的伏线背后的一个共同的基本图式，而它们正是借它才重构成统一体。

在《生食和熟食》中，我们已援引过阿皮纳耶人和蒂姆比拉人所知道的一个神话的第一部分，这里只要简单地提一下它就够了，因为我现在要讨论它的续篇。这神话关涉两头食人巨鹰，它们残害印第安人，两个英雄兄弟承担了杀死它们的任务。一个只出现一头鹰的阿皮纳耶人版本终止于这种圆满结局（Oliveira，第74～75页）。[20] 但是，另一个版本不是这样结束。

M_{142}　阿皮纳耶人：杀人的鸟（续前；参见CC，第337～339页）

两兄弟肯库塔和阿克雷蒂在杀了第一头鹰之后，向第二头鹰发起攻击。他们仍尝试同样的战术，即轮番出战，让鸟疲劳，每当鸟攻击一个闪避的受害者而扑空时，接着就占据一个新的高度准备下一次攻击。但是，愚笨的或疲惫的肯库塔逃避不快，结果鹰用翼打下他的头，夺回了地盘再也不放弃。

阿克雷蒂不得不放弃战斗，拾起兄弟的头，把它放在一根树枝上，然后出发去寻找为躲避食人鹰而失踪的同胞。他在草原漫游，首先遇到了叫鹤族（*Cariama cristata*），它们为了猎获蜥蜴和鼠而焚毁了荆棘丛。在这样露脸之后，他继续赶路，于是又碰到了黑金刚鹦鹉[21]，它们在焚烧过的草原上把星实榈（*Astrocaryum tucuman*）的坚果弄碎了吃。他应它们邀请共同进餐，然后离开了它们。于是，他深入树林，那里

[20] 梅欣人（mehin）版本也是这个结局（Pompeu Sobrinho，第192～195页；参见CC，第337～338页）。

[21] 尼明达尤无疑跟随传述者也这样叫紫蓝色金刚鹦鹉（*Anodorynchus hyacinthinus*）；参见Nim.，7，第187页。

猴把采集 sapucaia（*Lecythis ollaria*）的坚果，给了他一部分。在同猴一起用了点心后，阿克雷蒂向它们打听了通往同胞村子的路。他终于到达了村民们汲水的水源。

他隐藏在一棵 jatoba 树（*Hymenea courbaril*）后面，惊动了浴罢出来的美丽的卡帕克韦（Kapakwei）。他走出来，讲述了自己的往事，两个年轻人答应结婚。

入夜，卡帕克韦把茅屋里自己床边的稻草挪开，以便让情人能来幽会。但是，他太高太强壮，把墙几乎完全挤倒。卡帕克韦的伙伴都被惊动了，于是阿克雷蒂亮明了身份。当他宣称，他要为岳父捕猎小鸟时，他实际上捕杀了四只“鸵鸟”，他提着它们的头颈回来，好像只是鹧鸪似的。

一天，他和妻子一起出来采集一个野蜜蜂巢中的蜂蜜。阿克雷蒂挖空了树干，叫卡帕克韦挖出蜂巢。但是，她把手臂伸进太里面，结果嵌在树干里。阿克雷蒂借口用斧扩大开口，杀了妻子，把她砍成碎块烧烤。回到村里，他把这肉给姻亲们吃。一个姻兄弟突然发觉他正在吃妹妹。为了证明阿克雷蒂是杀人犯，他追踪到杀人现场，发现了妹妹的残骸，他把它们收集起来，按照葬仪要求埋葬。

翌日，利用阿克雷蒂烹饪白粉藤（东部热依人栽培的一种葡萄科植物），把它们放在一个集体大火炉中用余烬烧的机会[22]，女人们把他推倒而使他跌入火炉中烧死。他的骨灰中长出一个白蚁巢。（Nim.：5，第 173～175 页）

这故事乍一看来似乎不可思议，因为不明白这年轻丈夫为何野蛮地

[22] “跟谢伦特人和卡内拉人（Canella）不同，阿皮纳耶人的男人也参与烹饪肉馅饼”，Nim.：5，第 16 页。

对待美丽的妻子，而他刚刚为她经受了雷击。同样，同胞留给他的可耻结局在很大程度上暴露了他们忘恩负义，如果还记得，正是他使他们摆脱了魔鬼。最后，如果说蜂蜜在这故事的展开中起着一定作用的话，那么它同以痴迷蜂蜜的少女为英雄的那些神话保持联系。

然而，我们注意到，一个女人因一双手臂无法从充满蜂蜜的树中抽出而被囚禁，并死在这不舒服位置上的故事在贝尼河流域离查科不远的地方（Nordenskiöld：5，第171页）和阿根廷西北部的克丘亚人（Quechua）那里（Lehmann-Nitsche：8，第262～266页）也可看到，在那里，被抛弃在有蜂蜜的树的顶梢的女人变成了欧夜鹰，这种鸟在热依人神话（M_{227}）的各个版本中有时取代鹰。

但是，如果我们比照这神话的另一个版本，它源自克拉霍人（他们是紧邻阿皮纳耶人的东部蒂姆比拉人的一个亚群），那么，这种一致性就显得更好。实际上在克拉霍人那里，被阿皮纳耶人合并成一个神话的两个插段——鹰被杀害的插段和英雄结婚的插段——被升格为各自独立的神话。这样，我们不是可以用两个神话的偶然混淆来解释英雄对同胞做出出色服务和同胞缺乏同情心之间的矛盾吗？这完全符合于结构分析的铁的法则：对于一个未经研讨的神话，始终应当**照原样**加以接受。如果给尼明达尤传述的阿皮纳耶人把在别处属于不同的神话的一插段合并成一个神话，那么，这些插段之间就存在一种我们有责任去发现的联系，并且这种联系对于解释每个插段来说又都是必不可少的。

因此，这里有一个克拉霍人神话，它显然同M_{142}的第二部分相一致，同时又把女英雄描绘成痴迷蜂蜜的少女。

M_{225}　克拉霍人：痴迷蜂蜜的少女

一个印第安人偕妻子一起去寻觅蜂蜜。有蜂蜜的那棵树很难砍

倒，那妻子饿得发慌，想吃蜂蜜，待在树上大吃，不听丈夫的责备，丈夫坚持要求她放下蜂蜜先完成工作。他一怒之下杀死了这个贪吃的女人，把她尸体剁碎，把碎块放在热石头上烤。他用稻草编成一个背篓，把肉块放在里面就回村了。他在夜里到达村子，邀岳母和妻子的姐妹来吃肉，他谎称是食蚁兽的肉。受害者的兄弟突然来到，他吃了肉，立即明白肉的来历。第二天早上，人们把这些烤肉块埋葬掉，然后设法把他带到草原，叫他爬上一棵树上去掏取 arapuã 蜜蜂（*Trigona ruficrus*）的巢，然后在这树脚下放一把大火。姻兄弟于是用箭把他射伤。这人跌了下来，人们把他打得昏死过去，再扔进火堆里焚烧。（Schultz：1，第 155～156 页）

我们现在才明白 M_{142} 中的英雄为什么在采集蜂蜜的历险过程中杀死妻子。无疑，她表现得太贪吃了，因此以贪吃而激怒了丈夫。但是，还有一点值得指出：在这两种情形里，妻子的亲属都在不知情的情况下吃了女儿或姊妹的肉，而另一些神话（M_{150}、M_{156}、M_{159}）也把这种惩罚留给妻子或被貘诱奸的妻子，她们被迫吃情人的肉。难道这不是：在痴迷蜂蜜的少女这组神话中，蜂蜜作为植物而不是动物起了诱奸者的作用吗？

无疑，在这两种情形里，故事的过程不可能完全一致。貘诱奸者神话组从双重意义上实行食物的消受：从比喻的意义上，这种消受引起交媾即过错；但从本来意义上，它包含惩罚的意义。在痴迷蜂蜜的少女的神话组中，这些联系颠倒了过来：这里两次都关涉食物消受，不过其第一次——蜂蜜的消受——同时具有性欲的意味，正如我已指出的那样（第 42 页），并且像用另一种方法加以证实的那样，而我们现在正致力于作这种比较。这女罪人不可能是受罚去吃隐喻的“诱奸者”：后者填满了她，因为这完全是她所希望的；她也不可能明显地同一种食物交媾（不过，将可以看到，M_{269} 把这种逻辑推进到这一步）。由此可见，**真正诱奸者**↪**隐喻诱奸者**这个转换引起

另外两个转换：**妻子⇨亲属**以及**吃的妻子⇨被吃的妻子**。然而，父母被惩罚去穿越女儿的身体，这不是一个简单的形式运作的结果。我们可以进一步看到，这种惩罚有着直接的动机，并且就此而言，故事的形式和内容相互蕴涵。眼下，我局限于强调指出，这些逐次的颠倒引起了另一个颠倒：被貘诱奸者而又被丈夫戏弄（后者让她吃情人的肉）的妻子遭到报复，即自愿地变成鱼（M_{150}）；被蜂蜜诱奸的父母遭女婿戏弄（他让他们吃女儿的肉），父母进行了报复，**把女婿**变成白蚁巢或灰，即把他放在干和土的一边而不是湿和水的一边。

如下面将要表明的，借助神话进行的这种对蜂蜜之作为诱奸者的语义地位的论证是一个极为重要的收获。不过，在更向前推进之前，最好先给阿皮纳耶人神话的第二个插段的克拉霍人版本再添加一个克拉霍人版本（它直接回到第一个插段），并以相互转换关系研究这三个版本。

M_{226} 克拉霍人：杀人的鸟

为了躲避食人的鸟，印第安人曾决定隐匿到天上去，当时天离地还不很远。只有一个老翁和一个老妪没有离去，同两个小孩子一起留在下面。由于惧怕这些鸟，他们决定藏在荆棘丛中生活。

两个男孩名叫肯贡安（Kengunan）和阿克雷伊（Akrey）。前者很快显示出神奇的能耐，他能变成各种各样动物。一天，两兄弟决定待在河里，直到他们变得非常强壮而又敏捷，足以杀死鬼怪。他们的祖父按他们的意思造了一个平底小艇式的桴子，他们能在上面躺下睡觉。每天，他给他们带来土豆，供两个英雄食用［在一个与固克拉霍人版本极其近似但较贫乏的卡耶波人版本中，隐居地也在水底（Banner：1，第52页）］

在长期隔离之后，当祖父举办庆祝仪式，标志着这两个少年隐居结束，他们重又出现，变得高大而强壮。他给他们每人一根锐利的猎

棒。这样武装起来，兄弟俩俨然绝好的猎手。在那个时代，动物比今天庞大得多，也密集得多，但肯贡安和阿克雷伊毫不困难地杀死、捕获它们。他们拔下捕杀的鸡的羽毛，把它们变成鸟（同卡耶波人版本，Banner：1，第52页）。

这里是关于对抗食人鸟的战斗的插段，它和我已就 M_{142} 所作的扼述没有多大差别，只是这里是阿克雷伊而不是他兄弟被两只鸟打败，这鸟砍下他的头，把这头跟一棵树的树枝平行地放置，变成了 arapuã 蜜蜂的巢（参见 M_{255}）。

肯贡安要杀死杀人鸟，为兄弟报仇。他决定不再回到祖父母那里，而去游历世界，直到发现一个不认识的人掌握着死亡。他在途中先遇见三趾鸵鸟族（*Rhea americana*：一个有三个小脚趾的小鸵鸟），它们烧毁荆棘丛，以便更容易地采集跌落的 pati 棕榈（种名 *Orcus*，据 Nim.：8，第73页为 *Astrocaryum*），然后遇到叫鹤（*Cariama cristata*：比三趾鸵鸟更小的鸟），它们也那样做，以便捕猎蝗虫。这英雄随后离开了草原，走进了森林[23]，在那里长吻浣熊族（*Nasua socialis*）烧起大火，以便把它们食用的虫赶出地里。接着是猴子放火，它们要把地面弄干净，以便采集 pati 棕榈和 jatoba 树（*Hymenea courbaril*）的果子，然后是貘放火，以便寻觅 jatoba 的果子和可食用的叶子。

最后，这英雄发觉了人踪，一直通到一个不认识的群体的水边（即长吻浣熊族人、梅欣印第安人和克拉霍人的命名方式相同：天竺鼠族人）。他看到“运圆木”的赛跑，躲了起来。稍后，他惊遇一个少女来汲水，遂与她交谈，这引起哥劳德（Golaud）梅利桑德（Mélisande）出来看热闹：“你是个巨人！——我和其他人是一样的……”肯贡安

[23] 传述者所强调的 chapada 和 mato 间的对立更确切地说是裸露地和稠密灌木丛间的对立。

讲述了他的往事：现在他已为兄弟报了仇，他就不再希望死亡操在敌对民族手里。这少女叫他对亲人的意向放心，肯贡安于是向她求婚。

在夜访的插段（像在 M_{142} 中，这访问使英雄暴露了高大身材和巨大力量）之后，英雄被村民发现，受到欢迎，他大受鼓舞。肯贡安执猎棒，显示出卓越的打猎才干。此后又进一步回到故事的这个部分上来。

只是，肯贡安也击退了已入侵他所入籍的村子的狩猎领地的一个敌对民族。他受到所有人尊敬，活到很高年龄，因此人们说不清他死于疾病还是年迈……（Schultz：1，第 93～114 页）

这个版本屡屡比较了阿克雷伊和肯贡安的童年和少年人会仪式。传述者像今天一样重视说明，青年在茅舍里而不是水底度过独居期，不过他们的姊姊和母亲照料他们：她们在他们热时用河里汲取的水给他们洗澡，给他们吃丰富的食物，包括甘薯、甘蔗和马铃薯，让他们长胖（上引书，第 98～99 页）。由尼明达尤的评论可知，在阿皮纳耶人和蒂姆比拉人那里，神话和仪式有密切的联系。他甚至发现，蒂姆比拉人的/pepyé/即少年入会仪式正是一个起源神话所说明的那种情形。在这个神话中，又可看到克拉霍人版本的基本轮廓，几乎逐字逐句相同。我们这里只注意各个相异之处。

M_{227}　蒂姆比拉人：杀人的鸟

首先，这神话在亲属关系上面说得更明确。老翁和老妪是一个女人的父亲和母亲，这女人和丈夫同时被食人鸟吃掉。因此，外祖父母收养了孤儿，而其他印第安人都远走他乡。

阿克莱（Akrei）和肯孔安的独居地不是在水底，而是在两根粗树干倒落在溪流上横跨而成的天然人行桥上。外祖父在这两根树干上搭了一

个平台和一间密封的棚屋，把两个男孩关在里面（就此而言，这个蒂姆比拉人版本因而重现了阿皮纳耶人版本）。在老人完成了全部仪式，包括“运圆木”的仪式性赛跑之后，他们才重又出现，这时他们头发长得很长，已经齐膝。两兄弟用粗硬的棍棒杀了第一只鸟，但第二只鸟（一头欧夜鹰，种名 *Caprimulgus*）砍下了阿克莱的头，他的兄弟把这头放在一棵树的靠近 borá 蜜蜂（*Trigona clavipes*）的巢的树枝上，这种蜜蜂在中空树的低处筑巢（Ihering：词条“vorá，borá”）。

肯孔安回到了外祖父母那里，向他们讲述了兄弟的悲剧性结局，然后他又上路，想去寻找同胞。他遇到的动物都给他详确指点道路。依序首先是三趾鸵鸟，它们捕猎蝗虫、蜥蜴和蛇，为此它们焚烧灌木丛；其次是叫鹤，它们给他一碟和甘薯一起捣碎的蜥蜴，但英雄不要；最后是另一些叫鹤，它们用渔毒捕鱼，他很乐意与它们一起进餐。

肯孔安躲在村民们来汲水的水源旁，认出了从小跟他订婚的少女。他给她鹿肉，她用土豆作为礼物回赠。

夜访中，这英雄高大健壮的身躯把茅舍的墙挤坏了，这事故招致村民敌视，但靠了他已认识的新岳母，他躲过了这种敌意。

在这期间，孤零零的外祖父母漫无目的地到草原游荡。受到一座大山阻隔，他们遂决定绕过去，男的从右边，女的从左边，到山对面会合。但是，他们几乎刚刚分手就变成了食蚁兽。猎人没有认出老翁的新面貌，把他杀了。他的妻子空等了一场，恸哭不已。最后，她去追踪他，乃至下落不明。（Nim.：8，第 179～181 页）

如果把用一个神话的这一切版本加以比较，就可以确定，它们都对总体有所丰富，但在一些细节上又相矛盾。我借此机会研讨一个方法问题，读者也许已考虑过它。实际上，我刚才已回顾过一条结构分析法则，它断言，一个神话总是应当照原样对待（本书第 115 页）。但是，在同一页上，我提出借

助克拉霍人版本（M_{225}）的较明白的本文来填补我所说的阿皮纳耶人版本（M_{142}）的一个空缺，这不是违反这条法则了吗？为了自我保持一致，难道我们不应当“照原样”接受阿皮纳耶人版本，容忍少女为其丈夫所杀这个从上下文中无法得到解释的插段的突然性吗？为了排解这种诘难，应当区分两种偶然性。

有时，源自不同种群的神话传达同样消息，但并不适用同样的细节，或者并不具备同样的清晰性。这种情境可以比诸一个电话用户，他的对话者由于担心他们初次通话受到雷声或他人谈话干扰，因而向他连续多次说同一件事情，或者向他重述它。在这一切消息中，有些比较清晰，有些比较含混。即使在同样是一无噪音的条件下，也会一个消息被展开，而另一个消息被缩简成电报式的。在这一切场合里，消息的总的意义都保持相同，尽管各个消息包含的信息或多或少，而且接收到多个消息的听者有权借助坏的消息修正或完善一般的消息。

如果关涉的不是各传送或多或少信息的一些同样消息，而是一些真正不同的消息，那么，情形就根本不同了。这时，信息的量和质远不如其内容来得重要，每个消息都应**照原样**对待。因为，如果在从量上或质上不充足的各个消息引出论据时，以为可以用一消息的形式囊括各个不同消息，而这个消息并不包括全部意义，仅仅包括它少许接收者给出的意义，那么，事情就最糟糕不过了。

现在再回到神话上来。我们什么时候以及如何能够判定：一些神话究竟代表同样的、只是在它们传达的信息的量或质的方面有所不同的消息，还是代表由一些不可相互还原的信息所荷载的、不可能相互补充的消息呢？回答是很难作出的，并且也毋庸讳言，就方法理论现状而言，我们常常应当按照经验方式来作出判定。

不过，在我们目前研讨的这个特定情形中，我们幸运地掌握一条能消除不确定性的判据。实际上，我们已经知道，阿皮纳耶人为一方，蒂姆比

拉—克拉霍人群体为另一方，双方在语言和文化上十分接近，他们并不是真正不同的民族，因为他们的分离还是相当晚近的事，以至阿皮纳耶人足可在记忆中保留着他们的传奇故事（Nim.：5，第1页；8，第6页）。因此，这些中部和东部热依人的神话不仅有理由加以形式上的处理，从而可以发现它们的共同性质，而且，就此而言，这些结构相似性成为种族志和历史学的客观基础。如果热依人神话逻辑地构成一个组，则这首先是因为，它们属于同一族，并且因为我们能够探寻它们之间实际的关系网。

因此，可以合理地用一些神话来补充至多几个世纪前还相合在一起的另一些神话。但是，反过来说，它们之间体现出来的歧异也有较大价值，包含较重要的含义。因为，如果涉及的是晚近历史上相同的一些神话，则佚失或空缺可以用某些细节的遗忘或混淆来解释；但是，如果这些神话相互矛盾，则这应当认为是事出有因。

因此，在借助相似关系使我们的各个神话相互完善之后，我们现在可以致力于揭示它们的不同点。

这些神话全都一致认为两个兄弟一个胜过另一个：这个兄弟比较强壮、机敏、敏捷。在 M_{226} 中，他甚至被赋予魔法，他因之能变成各种动物。在克拉霍人和蒂姆比拉人版本中，优越的兄弟被称为肯贡安或肯孔安；而那个因疲劳或生病而死于第二只鸟的兄弟取名阿克雷伊。只有阿皮纳耶人版本把角色反过来：神话开始时，阿克雷蒂作为卓越的猎人和优秀的跑步者出现。他在对抗鬼怪的战斗后幸存下来，而肯库塔被砍头。

这一倒置产生于另一个倒置，而后者本质上又起因于这样的事实：只有阿皮纳耶人把神话的英雄比作一个痴迷蜂蜜的女人的丈夫，而她在蒂姆比拉人那里未出现，克拉霍人则专门用一个完全不同的神话（M_{225}）讲述她。因此，如果说阿皮纳耶人倒置两兄弟各自的角色，那么，正是在他们那里，跟克拉霍人和蒂姆比拉人不同，征服食人鸟的胜利者遭到可悲的下场：杀死妻子，被姻亲害死，焚烧，变成白蚁塔；这同克拉霍人那里的情形大相

径庭，在这里,英雄安享漫长而又光荣的老年生活——"以致他自己最后……"这种说法故意用来更好地强调：这神话甚至不可能具体说明其年限的老年构成一种同一性（和老年本身同一）转换——而且也（但在另一根轴上）同蒂姆比拉人那里的情形大相径庭，在那里，有迥异的（同阿皮纳耶人那里相比）转换，它不是作用于英雄本身，而是作用于他的祖辈，使之变成食蚁兽（它们叫白蚁巢）而不是白蚁巢（被食蚁兽吃）。在这两种转换即同一和差异以及被动和主动的转换之间，还有 M_{225} 的被害女人的伪转换，提供给她母亲和姊妹的似乎是食蚁兽的肉。

这些神话在详确说明祖辈的谱系地位时，每次都把他们指定为母系的。但是，对于所有其余的人，这些版本都协调地采取形成对比的做法。

在阿皮纳耶人版本（M_{142}）中，英雄在兄弟死后就遗弃外祖父母，再也没有见他们；他去寻找亲人，在找到他们之后，娶一个表现为悲惨女人的女同胞为妻。

在克拉霍人版本（M_{226}）中，英雄也遗弃外祖父母，再也没有见他们，但这次他是为了寻找敌对民族，希望在那里发现死亡；虽然他最后娶了他们的一个少女，但她证明是一个理想伴侣。

最后，在蒂姆比拉人版本（M_{227}）中，英雄在出发去寻找亲人之前还想着回到外祖父母那里道别，他在亲人那里发现了从孩提时起就成了他的未婚妻的少女，并娶了她。因此，从所有这些观点看来，这个版本是三个版本中最有"家庭味的"：

	M_{142}	M_{226}	M_{227}
外祖父母：被再访（＋）/被抛弃（－）	－	－	＋
婚配对象：同胞（＋）/外人（－）	＋	－	＋
妻子：坏（＋）/坏（－）	－	＋	＋

一种可变的命运以并存的方式影响着英雄兄弟的残余部分即他的头：

在 M_{142} 中被放在树枝上；在 M_{226} 中被放在树枝上变成 arapuã 蜜蜂的巢；在 M_{227} 中被放在树上 bora 蜜蜂巢近旁的树枝上。从这个角度很难解释 M_{142}，因为没有什么东西可凭以判定，这里关涉的是歧异还是空缺：究竟头未发生任何变形呢，还是传述者故意省略或忽略这个细节呢？因此，这里将只比较异本 M_{226} 和 M_{227}，它们各自可从两种方式加以表征。首先，比起表明头和蜂巢的简单近似来，向蜂巢的转变是一个标志性更强的题材。其次，arapuã 的巢不同于 bora 的巢：一个悬挂着，因此处于树的外部，另一个在内部，在中空树干里；此外，arapuã 的巢占据的位置高于 bora 蜜蜂的巢，后者也称为“树脚蜂”，因为它们靠近地面筑巢。最后，arapuã 是进攻性的蜂种，产的蜜很少，质量低劣而又味道差（参见 Ihering：词条“irapoã”、“vora”）。

因此，从各方面来看，M_{226} 显然都是比 M_{227} 更具戏剧性的版本。况且，不也是在这个版本中，一切对立全都好像放大了吗？请看：印第安人一直逃到了天上，两个兄弟被隔离在水底，英雄表现出非凡的神奇本领。同样可以注意到，在 M_{225} 中，arapuã 的巢起着中间的功能：英雄自己的死的**媒介**，而不是他兄弟的死的**结果**。在这两个“痴迷蜂蜜的少女”的神话所构成的这个亚组中，这种致命的媒介和 M_{142} 所利用的媒介构成对偶：

英雄之死的媒介：M_{142} [白粉藤 {栽培的 / 熟的}] ⇨ M_{225} [**Arapuã** {野生的 / 生的}]

我现在来一一表明这些差异，为此只要简略考察关于英雄遭遇的插段，而这可以从多种角度来看：所遇到的动物、它们食用的产物、英雄接受或拒绝它们的食物，最后，动物种和自然环境的关系，后者的草原或森林，视场合而定：

	自然环境	遇到的动物	食物	英雄态度
（1）M_{142}……	草原	叫鹤	蜥蜴，鼠；	○
	草原	黑金刚鹦鹉	星实榈的坚果	+
	森林	猴	sapucaia 的坚果；	+
（2）M_{226}……	草原	三趾鸵鸟	pati 的坚果；	○
	草原	叫鹤	蝗虫；	○
	森林	长吻浣熊	地虫；	○
	森林	猴	pati，jatoba；	○
	森林	貘	jatoba，feuilles；	○
（3）M_{227}……		三趾鸵鸟	蜥蜴，蛇，蝗虫；	−
		叫鹤（1）	搭配甘薯的蜥蜴；	−
		叫鹤（2）	鱼	+

草原和森林之间、动物性食物和植物性食物之间的对立看来是恒常的，不过 M_{227} 是例外，在那里，对立是在地上食物和水中食物之间：

$$M_{142}、M_{226}：\frac{草原}{森林} \qquad M_{227}：\frac{地}{(草原)}\Big|水$$

这个不一致我已做过深刻的再考察，它也就是在 M_{227} 中（而且也仅仅在 M_{227} 中）发生的一次转换：外祖父母转换为食蚁兽，尽管英雄对他们特别关心。因此，甚至当已入会的少年未割舍老人时，也是他们主动离开他。外祖母仅以食蚁兽的化身幸存下来。这无疑可用从查科（Nino，第 37 页）直到亚马逊河流域西北部（Wallace，第 314 页）都得到证实的下述信条来解释：大食蚁兽（*Myrmecophaga jubata*）全是雌性的。然而，在我们的神话组中突然出现奇特地围绕食蚁兽的一个循环，这意味着什么呢？实际上，这些食

蚁兽正是食用M_{142}的英雄所变成的白蚁；在M_{225}中，也是这英雄把妻子的肉供给岳父母吃，而他谎称这是食蚁兽的肉，因此，他把他们变成了食蚁兽者，而这种动物在M_{227}中正是由他的祖辈转变而成的。

为了解开这个谜，便利的方法是在此引入一个小神话：

M_{228} 克拉霍人：变成食蚁兽的老妪

一个老妪有一天带着孙儿去采集/puça/果子（不知名；参见Nim.：8，第73页）。[24] 她提着篮子，叫他们爬上树。孩子在树上吃光所有的成熟果，然后他们采摘生果子扔给外祖母，不管她大声怒斥。孩子们因贪吃而变成长尾鹦鹉。已没有牙齿的老妪只得呆呆地站在树脚下，喃喃自语："我将变成什么？我现在该怎么办？"她变成了食蚁兽，掘白蚁（*cupim*）来吃。后来，她消失在树林之中。（Schultz：1，第160页。参见Métraux：3，第60页；Abreu：第181～183页）

这个神话明显地同谢伦特人关于食蚁兽和/padi/（食蚁兽大量供给的、而不是为它们所拒绝的野果；参见Nim.：6，第67～68页）节的起源的神话（M_{229}）有着转换关系。我们在后面还要回到/padi/节上来，这里考察其他一些方面的问题。

像在M_{227}中一样，这个变成食蚁兽的老妪也是被孙儿抛弃的外祖母。另一方面，滥食果子、采摘尚未成熟的果子的贪吃孩子跟痴迷蜂蜜的妻子形成鲜明的相似，她也"抢吃在先"，因为她在丈夫采集完蜂蜜之前就大吃起来。这些贪吃的孩子还使人想起一个博罗罗人神话（M_{34}）惩罚一些孩子的

---

[24] 据科雷亚（Corrêa）（第2卷），pu sa在皮奥伊州标示*Rauwolfia bahiensis*，一种夹竹桃。

事，他们也犯了这种罪。在这个神话中，孩子们逃到了天上，变成星辰而不是长尾鹦鹉。不过，这些星辰很可能是昴星团，南美洲印第安人有时称之为“长尾鹦鹉”。此外，马塔科孩童的命运和一个博罗罗人神话（M_{35}）赋予另一个贪吃孩童的命运相同，后者因为吞吃了熟果子而变成鹦鹉，所以这种果子“太熟了”，而不是青绿的＝“太生了”。最后，M_{228}详确说明了，外祖母没有牙齿，而M_{229}中的老人在未变成食蚁兽之前似乎也是这样：实际上，他们把采集到的棕榈果子全都给了女儿，并解释说，它们太硬，他们咀嚼不动。M_{35}中的外祖母舌头被割去，这使她像食蚁兽一样哑口无言。㉕

事情还不止如此。因后辈贪吃而遭罪并变成食蚁兽的老妪可以同我们在本章第一部分中已研讨过的查科神话的女英雄相比较：那女英雄是青年而不是老人，变成水猪而不是食蚁兽，她所以遭罪，是因为她自己贪吃蜂蜜（应从本来意义上理解），还因为隐喻地（因为被转移到性的层面上）贪吃被婉拒的求婚者。如我已指出的那样，如果说克拉霍人神话M_{228}是以M_{35}为强型例证的星辰起源神话的弱型，那么，可以把下述事实引为论据：在查科存在M_{228}，不过这次它是星辰，并且更具体地是昴星团的起源神话的强型，因此它同M_{131a}、尤其M_{224}相联属，在那里，英雄老妪也因贪吃亲人而遭罪，变成水猪。这个转换循环由另一个源自托巴人的查科神话（M_{230}）闭合，这个神话叙述了人如何为了躲避全球大火而想逃到天上去。有些人成功了，变成星辰，有些跌下来，躲进岩洞。大火熄灭后他们变成各种动物出来，去到野外：一个老翁变成了鳄鱼，一个老妪变成了食蚁兽，等等（Lehmann-Nitsche：5，第195～196页）。

实际上，这是有前因的，即向食蚁兽的转换和向水猪的转换两者起着作为对立对偶的作用。前一种动物不是没有牙齿吗？而另一种动物作为最

㉕ 卡因冈—科罗拉多（Kaingang-Coroado）人把大小食蚁兽都看做哑巴老人（Borba：第22、25页）。

大的啮齿动物不是有长牙齿吗？在整个热带美洲，都把水猪的尖锐齿刃用作为刨刀和凿刀，而大食蚁兽的长舌由于没有齿，被用作磨光器具（Susnik：第 41 页）。毫不奇怪，这基于解剖学和建基于工艺学的对立现在被从方法方面加以利用。向某种动物的转换是可归因于自我或他人的贪吃的函数，而这种贪吃使亲属或姻亲有罪。这种转换还引起在高和低、干和湿以及年轻和年迈三个根轴上的三元分离。就后一种关系而言，蒂姆比拉人版本精彩地说明了每次入会式时候的情形：新的年龄阶层取代紧接在前面的老的年龄阶层，其他年龄阶层也是如此，直至最老的年龄阶层被明确地停止工作，不得不居住在村子中央，在那里，这个阶层被剥夺了主动的角色，不再起顾问的作用（Nim.：8，第 90～92 页）。

在莫科维人看来，银河代表变成水猪的老妪把世界树弄倒后焚烧留下的烟灰（博罗罗人称银河为“星灰”）。注意到了这一点，就可明白，水猪和食蚁兽的对立得到了证明。实际上，图库纳人有一个神话（M_{231}），在那里食蚁兽以银河中的一个“黑炭袋”的形象出现，即表现为一个负的银河：明亮背景上的暗淡而不是暗淡背景上的明亮。无疑，图库纳人的领地远离热依人的领地，而离开查科则还要远。不过，作为中部热依人的卡耶波人和一部与卡耶波人相接、余部与查科各部落相接的博罗罗人知道一个关于食蚁兽和花豹斗争的同样神话，细节完全一样（$M_{232a,b}$；Banner：1，第 45 页；Colb.：3，第 252～253 页），只是未用天文学代码。如果说可以假设在食蚁兽和花豹斗争故事的背后始终有潜伏的天文学



图 10 花豹和食蚁兽的斗争

（Nim.：12，第 142 页上图 13 重绘）

代码在起作用，以致银河的两个没有星辰的区域相应于两种冲突的动物，刚日落时花豹在上面——在夜间位置反转——而在黎明前让位，处于食蚁兽下面，那么，就会承认，伊朗赫人关于烟草起源的神话（M_{191}）也可做类似的解释，在那里兀鹰取代花豹作为食蚁兽的敌手。蒂姆比拉人神话（M_{227}）也是这样，它描绘了一个老翁和一个老妪在从对立山坡绕过一座山时变成食蚁兽，其中一个被猎人杀死，另一个幸存，到处流浪。实际上，在这种情况下，人们也想象夜的演变，使天体的能见度和位置发生变化。最后，如果有理由可以把瓦皮迪亚纳人之将白羊座比做水猪加以推广，那么，看来更为意味深长的是，天上的食蚁兽是个邻近天蝎座的"非星座"，和白羊座的相位对立将近3小时。

这个讨论表明，如果说从历史上来看关于杀人的鸟的各个热依人神话属于同一族，那么从逻辑观点来看，它们构成一个组，而这个神话组的各个神话说明了各种不同的转换。这个组本身又构成一个更广的神话体系的一个亚总体，而关于痴迷蜂蜜的少女的各个查科神话也在这个体系中占据同等地位。实际上，我们已经证实，在热依人神话中，痴迷蜂蜜的少女起着一种逻辑的功能；在她出现的地方，这功能在于把英雄的**坏婚配**（尽管他**在亲人中间**选择配偶）人格化，这婚配是一种排列中间的一种特定组合，而这排列中的其他因子包括**在亲人中间**订婚约的一种**好婚配**和一种**更好的**婚配，尽管他在外人中间订婚约，而这外人甚至是假定的敌人。因此，这种组合建基于地方内婚制和外婚制的观念之上；它始终蕴涵着离异。

在亲人中间缔结坏婚配（M_{142}、M_{225}）的英雄被一些人弄得分离，这些人为了报复杀死痴迷蜂蜜的少女而杀了英雄，他们引起了从罪人到烟灰或者白蚁即食蚁兽食物的转换，也就是说，转换成了一个/**地上**/**客体**/。如果说在M_{226}中英雄出去寻找敌人，希望从后者那里找到死亡，那么，这是因为亲人们一开始就和他分离，逃到了天上；因此，他们自己成了/**天上**/**主体**/。最后，在M_{227}中，英雄竭尽努力，**以便不**同亲人分离：他向关

照他的小姑娘表明忠贞于同胞和自幼订婚的少女。但是，结果事属枉然，因为这时他的外祖父母变成了食蚁兽即/**地上**/**主体**/而同他分离，虽然他用恭敬的行为向他们证明了自己的深情。分离的轴如此由分别为“天”和“地”的两极来规定，这一点说明了，最强的版本把入会式的地点放在水中，而最弱的（就这个方向而言）版本把它放水面。实际上，入会给予年青男人以必要的力量，而这肯定不是为了反抗分离，在一个以入会作为结婚和从母居的前奏的社会中，分离是不可避免的，而倒是为了适应分离，不过这以缔结良缘为条件：因为如我在后面将要说明的那样，这些神话正是要告诉我们这一点。

我首先来勾勒关于杀人的鸟的热依人神话和关于痴迷蜂蜜的少女的查科神话所从属的元神话组的轮廓。在后一类神话中，我们同一个嗜吃蜂蜜的女英雄打交道，她是水精灵之主太阳的女儿。因此，分离的两极是天和水，以及更具体地（因为我们已表明它关涉旱季神话）是干和湿。这女英雄夹在两个求婚者：狐和啄木鸟之间，它们一个殷勤有加，另一个则不急不躁，分别成为狡诈的诱奸者和合法的丈夫。然而，从觅食的观点看，它们处于同一边：采集野果，不过一个例示了丰足的方面：蜂蜜和水；另一个则例示了粗陋的方面：有毒的果子和缺水。这神话以狐的（暂时的）中性化、啄木鸟之与天的方面分离（它在天上明确地带上其鸟的本性）和女英雄的分离（她正当青春年少时消失了，但不知所终，或者变成了水猪，后者属于水的方面）告终。

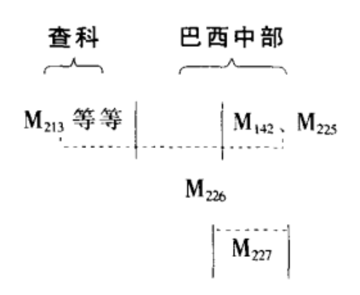
在这个体系中，阿皮纳耶人神话（M_{142}）和克拉霍人神话（M_{225}）呈现一种逆反的景象。痴迷蜂蜜的少女由扮演女英雄角色换成了扮演男英雄的配角。这男英雄调和了狐和啄木鸟的两相对立的作用，因为**无耻的诱奸者**和**羞怯的丈夫**的两种人格现融为一体：**勇敢的丈夫**。但是，这种双重性重建在两个层面上：经济功能的层面，因为热依人神话同时关涉狩猎和蜂蜜寻觅；以及亲属关系的层面，因为 M_{213} 等等之中的两个姻亲，一个羞怯，另

一个无耻，现在对应地换成两个亲属：一个胆小的兄弟和一个勇敢的兄弟。

与变成水猪（长牙齿的水中主体）的女英雄相对应的是变成白蚁（无牙齿的地上客体）的男英雄，他的一个亲属即兄弟（同女英雄的丈夫即一个姻亲相对）在被天上妖怪吞吃后（而那丈夫被水中妖怪吞吃）存活下来，采取的形态为挂在树枝上的球形物体（头），而它在树枝上引起了一个蜜蜂巢（一种鸟——查科神话中啄木鸟的处于半高处的食物，而这种鸟本身又属于中间世界）。

在这两个对称的、同样的灾难性的版本之间，克拉霍人神话（M_{226}）规定了一个平衡点。它的英雄是个卓越的猎手，他婚姻成功，活到了高龄。他的"非变形"由他的长寿和这神话给英雄真正结局安排的不确定性所证明："肯贡安在这村子里度过一生，直到他什么也不知道，真的什么也不知道。这时，他逝去了。这时他在那里，在这个村子里，人们再也不知道肯贡安怎么样，也不知道他究竟死于疾病还是年迈。他消失了，但村子仍在那里"(Schultz：1，第 112 页)。所以说，这种不确定的永久是同那些不可取消的转换相对立的，它们作用于女英雄（M_{213}）或男英雄（M_{142}），甚至同女英雄的过早消失也相对立，无疑不然的话她可活到高龄。

蒂姆比拉人版本（M_{227}）又构成克拉霍人神话（M_{226}）和阿皮纳耶—克拉霍人神话（M_{142}、M_{225}）之间的接合点：



分离的轴在 M_{213} 等等中是垂直的（天/水）。它在 M_{142} 中是水平的（寻

找逃往远方的印第安人），在 M_{225} 中是垂直的，但很不明显（树上的 arapuā 蜂巢，在下面的火），并且同 M_{213} 成逆反关系（太阳在高处，水下妖怪在低处）。同时，M_{226} 诉诸两根轴：一根是垂直的（印第安人离去上天，主人公留在地上），另一根是水平的（英雄为了寻找远方的敌人而水平地分离），然而，我们在 M_{227} 中不再有水平分离轴，而垂直轴处于隐伏状态（如果像我们所认为的那样，从外祖父母到食蚁兽转换以天文学代码提出）。此外，其终极位置也就是 M_{226} 中的初始位置。由此证明，蒂姆比拉人版本在热依人亚总体中占据介于另两个版本之间的中间地位，而这也就解释了它留给被砍下的兄弟的头的特定命运。我们还记得，这头放置在靠近一个 bora 蜜蜂巢的一根低下树枝上，而这与其他版本不同，在那些版本中，一个悬挂在很高处的 arapuā 蜜蜂巢被同英雄自己（M_{225}）或他的兄弟（M_{226}）联系起来，作为一者死亡的媒介或者另一者死亡的结果，如我们已解释过的那样。



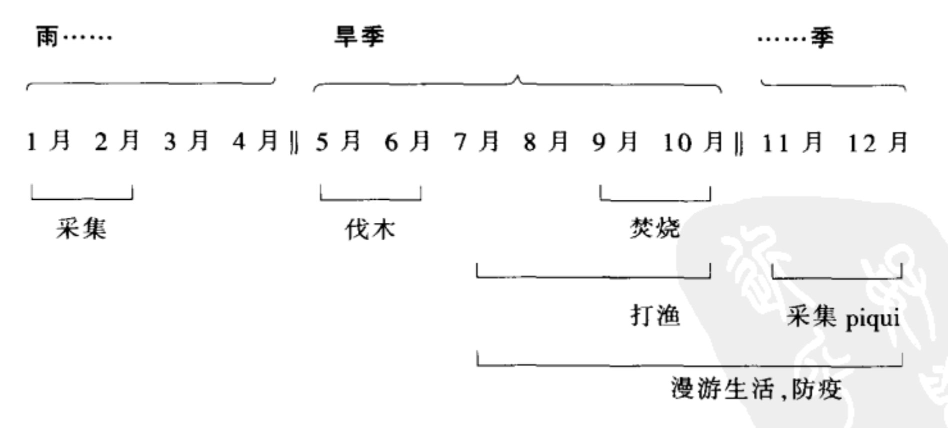
因此，关于痴迷蜂蜜的少女的查科神话和巴西中部的神话（这个人物比较间断地介入这些神话）构成了同一个组的组成部分。如果说像我们已知道的那样，第一部分神话就其记叙某些类型经济活动和一年的周期而言带有季节的特征，那么，第二部分的情形也应该如此。现在来表明这一点，是合适的。

中部和东部热依人占据的领土在中部巴西构成一片几乎是连续的区域，它大致的广延为南纬 3°到 10°，西经 40°到 55°。在这片广大区域里，气候条件不是严格一致的：西北部分邻接亚马逊河流域，东北部邻接著名的干旱“三角地”，那里滴雨不下。不过，大致说来，气候到处都属于中部高原类型的，其特征为雨季和旱季对比分明。但是，热依人各部落并不总是采取同样方式来适应这种气候。

可以摆出一些关于北方卡耶波人的季节工作的资讯。在他们那里，旱

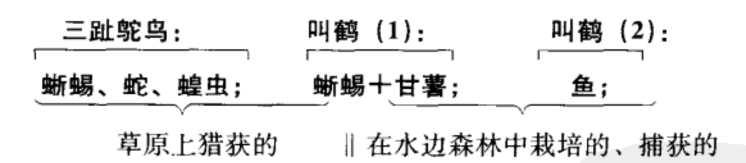
季从 5 月一直到 10 月。土著开始时垦荒伐木，最后当树木干燥时焚烧它。卡耶波人只用毒物捕鱼，所以是在低水位时期：从 7 月底到初雨捕鱼。"这种作业……一次就几乎消灭所有的鱼，所以，（它）在同一条河里一年只能进行一次。这样，鱼只有很小一部分成为食物，它因稀少而益发被珍视"（Dreyfus：第 30 页）。猎物也很稀有："有时需要到远方去找肉，卡耶波人喜欢吃肉，又节制食肉"（同上）。

在旱季结束时，猎物就更少了，农产物有时也很缺乏。这时通过采集补给食物的不足。在 11 月和 12 月，村里的壮丁四出采集当时正在成熟的 piqui 果子。所以，干旱的月份（7 月到 9 月）相应于漫游生活，这个时期在进入雨季后还要延长很久，以便采集 piqui。不过，这种漫游生活并不一定显示着食物匮乏：这是一种每年进行的远征，总是在 8 月到 9 月进行，目的在于"为仪式性独居这种盛大节庆准备必要的食物，这种节庆在初雨降下和农事重开之前举行"。当时疫在村里流行开来时，印第安人认为，最后的医治方法是恢复漫游生活，在树林中的居留将祛除疾病："食物比较丰富……他们将恢复体力，身体复原到最佳状态"（上引书，第 33 页）。



关于蒂姆比拉人区域的主要气候，尼明达尤指出："比起邻近的亚马逊河流域的情形来，它显得比较干燥。与东方和东南方的领地不同，这个

区域摆脱了干旱的威胁，但它有着真正的旱季，从 7 月持续到 12 月（Nim.：8，第 2 页）。这些征象并不同仪礼历法的征象完全吻合，仪礼历法把一年划分成两半：一半理论上对应于旱季，从 4 月的玉米收获直到 9 月；另一半始于雨季到来之前的农事，它占据一年的余下月份（参见 Nim.：8，第 62、84、86、163 页）。所有重要节庆都在仪式时期里进行，这个时期也就是旱季，因而也是定居一地生活的时期。由于这个原因，所以集体防疫的远征似乎在雨季进行，尽管已有的资讯并不总是明确的（Nim.：8，第 85～86 页）。然而，也提到了在旱季到草原上猎鸟（三趾鸵鸟、叫鹤、隼），以及在每次盛大仪礼结束时进行集体狩猎活动（上引书，第 69～70 页）。人们几乎完全忘记了古代生活条件，不过也许干草原和水域边森林（人们在那里打鱼，而且那里也是种植园）之间的空间对立在土著思维中占据着和时间上的季节对立同等的地位。前者似乎总是给观察者留下深刻印象（Nim.：8，第 1 页）。这样也许就解释了：阿皮纳耶人和克拉霍人的神话简单指出的森林野兽和草原野兽间的对立在蒂姆比拉人版本中退隐到了另一个较复杂的对立的后面，而所遇到的各动物各自的食物因后一种对立而成为：



现在来看阿皮纳耶人。“从前，阿皮纳耶人一当种植结束就到草原上去过狩猎和采集的生活，直到作物成熟。只是断断续续有某个家族回到村里”（Nim.：5，第 89 页）。在这期间，一些专门的祭司小心照看植物的生长，他们称它们为“他们的孩子”。一个女人若在禁令撤销之前敢于采集田野里的任何东西，便将受到严厉惩罚。当作物成熟时，祭司便召回漫游的村民。在最后一次集体狩猎之后，各个家族便回到村里，马上专心开发种植园。这

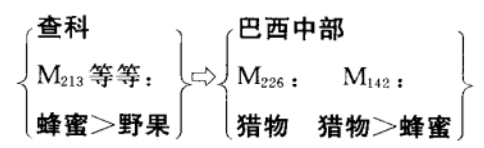
个时机标志着仪礼时期开始（上引书，第 90 页）。

如果这样重构古代习俗是正确的，那么，我们是在表明雨季的流浪生活特征，因为在巴西中部，种植在旱季结束时进行，作物则在几周或几个月之后成熟。例如，谢伦特人在 6 月、7 月伐木开垦，8 月到 9 月焚木和种植，以便及时降下的初雨促进种籽发芽（Oliveira：第 394 页）。对这种雨季流浪生活，我们同样可以追踪到蒂姆比拉人那里。它并不排除旱季的流浪生活，狩猎同样占据重要地位，但在旱季，打鱼这种活动的重要性远不如在查科。这一切告诉我们：在查科各部落那里表现那么明显的丰足期和匮乏期的对立（更确切地说是两种类型季节的对立）被巴西中部各部落用社会—经济的方式来表达：或者作为宗教的（仪礼的）时期和世俗的（无仪礼的）时期，或者作为流浪生活时期——连带一致地从事狩猎和采集——和定居一地生活时期，后者以野外作业做证认标志。在阿皮纳耶人那里，似乎农业的运作和流浪生活的运作是在同一些月份里进行的。然而，在他们那里，这两种运作又是相对立的，因为一种是宗教的，作为一个宗教团体的应尽职责，而另一种是世俗的，由群体的大众从事。作物的生长和成熟都是在从事采集和狩猎的时期，不过这两种类型活动又是各自独立的。

然而，看来毫无疑问，像查科的各个相应神话一样，我们的热依人神话也同旱季相关。英雄所遇到的各个动物所获取的食物的清单提供了首要征象。无论草原动物蛇、蜥蜴和蝗虫，还是水位低时捕获的鱼以及棕榈和 sapucaia 的坚果或者 jatobá 的壳，这一切动物或植物产物都是典型的旱季产物。关于这些产物，举例说来可以指出，对于巴西东部的博托库多人来说，sapucaia 坚果的收获季节在他们的给养中占据重要的地位。

像阿皮纳耶人的思维中一样，在蒂姆比拉人的思维中，野生产物的采集也同草原的流浪生活相关联。然而，从查科神话到热依人神话的过渡以一个转换为标志。在前一种情形里，蜂蜜和野果是流浪生活的食物，在后一种情形里猎物和蜂蜜构成这种食物。但是，一眼就可看出这种代换的原

因所在：在热依人那里野果的采集主要是女性的工作，除了蜂蜜由男人采集而外（Nim.：5，第94页；8，第72～75页）。因此，我们可以说，在男性职业的等级体系中，在查科，蜂蜜的采集在野果的采集之上，正如在巴西中部，狩猎在蜂蜜的采集之上：



我们已从形式的观点考察了神话组的结构，并已把某些转换联结了起来，这些转换在神话组里按各地区的生态特征以及有关群体的物质文化的诸多方面进行。这样，我们就从这两个层面上解决了尼明达尤就阿皮纳耶人版本（M_{142}）提出的两个难点："/Pebkumre'dy/（入会式的第二阶段）代表战士的真正入会……阿皮纳耶人将它归因于一种传统的动机，而卡内拉人（＝蒂姆比拉人）也把他们自己的入会仪式/pepyé/：两兄弟向一头巨隼进行的战斗归因于这种动机。不过，兄弟的作用似乎被倒转了过来。我认为，最后的插段已从北方远播到了阿皮纳耶人那里，并且后果又被添枝加叶。我听说了男人烧烤妻子的故事"（Nim.：5，第56页）。然而，我们知道，这个故事属于热依人的遗产，因为它在克拉霍人那里作为一个独立神话存在。实际上，在尼明达尤看来存在两个不同问题的地方，我已表明，只有一个问题，而它有两个相互说明的方面。这是因为，阿皮纳耶人英雄（他不同于克拉霍人英雄或蒂姆比拉人英雄）最终落得悲惨的结局：他的角色由两兄弟取代，而其他版本选择由两兄弟代替他死。现在剩下来还需要弄明白，这个异本为什么需要一个成为受谴责兄弟的妻子的痴迷蜂蜜少女介入。在对这些神话做了形式分析，并继之以种族批判之后，我们现在来按照第三种观点即语义功能的观点考察它们。

我已多次重复说过，现在再来重述一下，中部和东部热依人在两兄弟对杀人鸟的斗争中看到了年轻人入会的起源。这种入会有着双重特征。一

方面，它标志着加入到成年男子的行列，取得猎人和战士的地位；例如，在阿皮纳耶人那里，在独处时期结束时，入会者从教父手中接过仪仗棒以换取猎物（Nim.：5，第68～70页）。但是，另一方面，入会成为结婚的前奏。至少在原则上入会者仍是未婚的。使一个入会者在入会前变得虚弱无力的一个少女要受到残忍的惩罚：在她情人进入独处的那天被成熟男子集体强奸，从此之后沦为娼妓。一旦走出入会过程，仪式结束，年青男人就都在同一时候成婚（Nim.：5，第79页）。

对于一个男人来说，这是个极其引人瞩目的事件，更何况像大部分热依人一样，阿皮纳耶人实行从母居。成婚那天，未来的姻兄弟在母方房舍外接待未婚夫，把他一直引到他们自己的母方房舍，那里等着他立婚誓。婚姻始终是单偶婚，且被认为是牢不可破的，只要新娘是贞洁的。每个家族都有责任按礼节表现出想离异而重获自由的配偶重新和好。此外，在整个入会式期间，每夜还要对新人进行教育，使之有个纯洁的婚前状况："主要是婚姻问题——导师说明应当如何挑选妻子，以免结交上懒女人和不贞女人的危险……"（Nim.：5，第60页）

蒂姆比拉人那里情形也一样："从前一个年轻男人在完成入会仪式全过程，从而取得/penp/即'战士'地位之前是不能结婚的。在最后的仪礼结束时，未来的岳母来到，拉着一根绳子的一头，牵引了预定成为她们女婿的年轻战士"（Nim.：8，第200页和图版40a）。全部婚姻实行集体庆祝，庆典在入会式结束时进行（上引书，第122页）。勉励新人的致词总是强调仪式的双重结局。年轻男子经过独处，吃饱喝足之后，获得了运动竞技以及狩猎和作战的力量；在整个独处期间，他们总是接受训练，方式是赛跑和集体狩猎、远征的考验，这期间他们还初次配备了/kopó/，这是一种介于铁杖和棍棒之间的器械，它在整个中部巴西都代表最好的武器。

教导的另一个方面关涉到婚姻：避免争吵和争执，这会给孩子树立坏榜样，而且还要知道揭露女人的缺陷，诸如轻佻、懒惰和贪图虚荣。最后

还列举出一个男人对岳父母应负的责任（Nim.：8，第 185～186 页）。

这些神话可以说以仪式的这些方面提供了一般正常情况的一种说明。不过，按照这些版本，只是有选择地采取其中某些方面，并根据某种偶然性对待它们。我们首先来考察关于与杀人鸟斗争的克拉霍人神话（M_{226}）。它完全以狩猎和战争为中心。它的英雄肯贡安成为这两门技艺的能手，而这两门技艺实际上被合为一体，因为，他从来不使用弓箭来打猎，而只用/kopó/即杖一棍这种武器打猎，尽管蒂姆比拉人例外地用这种武器猎获食蚁兽（Nim.：8，第 69 页），而这种用法完全符合他们神话（M_{227}）的独特结论。

事实上，这个克拉霍人版本的主要部分在于周到地枚举一个优秀猎手的各个良好品质。他不带弓和狗，到人迹罕至的地方寻找猎物；尽管他列入猎物清单的动物都是大型的，但他毫无困难地运送它们。然而，他很谦逊，口称什么也没有捕杀到，或者只捕获不起眼的猎物，以便让他的姻亲惊喜，让他们发现他的才干。他只是为了应对姻亲，因为他已婚，住在没有亲属的异乡。尤其是，肯贡安以身作则教导他人尊重禁令，后者是狩猎成功的保证。猎人不应当吃他自己捕杀的猎物；或者，如果他要吃的话，那么至少他也要延迟食用的行为，为此应采取两种互补的方式：在时间上先要让肉冷却；在空间上，小心不要徒手抓肉，而要用尖棒尖端去挑。"传述者解释说，克拉霍人不吃捕杀的第一个动物；而仅当他们捕杀了大量同一品质（＝品种）的动物时，他们才吃；甚至这时，他们也不用手拿肉，而用棒端挑它，先让它冷却，然后再吃"（Schultz：1，第 108 页）。

因此，在热依人那里，入会式期间教给新人的狩猎惯例主要在于谨慎行事。已婚猎人首先要考虑供给姻亲。由于从母居，他在那里受到款待。他要慷慨而又谦逊地行事，刻意贬低自己的猎物。他不吃这猎物，或者吃的话，也是适度地吃，并使肉保持一定距离，包括在空间和时间上都隔开一段间隔。

然而，可以说我们已经用过这种食用的延迟来表征北方图皮人即特姆贝人和特内特哈拉人（他们和热依人相邻）那里的蜂蜜节仪式。人们不是直接食用蜂蜜而是把蜂蜜积累起来，这蜂蜜在等待期间发酵，唯其如此才成为一种**神圣**而又是**共享的**饮料。和来自邻村的客人共享，这促进了群体间的亲密关系。不过，这还是神圣的，因为蜂蜜节是一种宗教仪礼，旨在确保一年中间狩猎丰收，因此，这仪礼的结局和热依人那里的狩猎仪式的结局一样。

很可能在查科也有这种区别：旱季采集的、直接食用的蜂蜜和预定用来制蜂蜜酒的蜂蜜。有些征象表明，后者是保藏起来的，因为按照鲍克（Paucke）的证言（1942 年，第 95～96 页），在莫科维人那里，“蜂蜜酒的酿制主要在 11 月初进行，其时正值盛暑。蜂蜜和果子酿成的饮料日夜都喝，土著这时处于持久的痴醉状态。这些节庆聚集了百人以上，他们有时陷入争吵之中。”

“为了制备蜂蜜酒，人们用一张花豹或鹿的干皮，四角悬吊起来，成为一个袋，再向这袋中灌入蜂蜜和蜂蜡，再加水。三四天后，这混合物靠太阳的热自然发酵。年青男人和未婚者如果不是显贵，就被排除在饮酒者行列之外，只能充当上酒人”（上引书，1943 年，第 197～198 页）。

查科在 7 月到 9 月的时候天气很冷。因此，这段本文提示，蜂蜜酒的集体的和仪礼的饮用可能也是一种延迟的食用。在所有情形里，这些仪式都排斥某些种类男人，他们像热依人的猎人一样（尽管方式不同）也只能要求在**结束**时参与仪式，其时他们已改变了身份。

关于这种分化的行为，巴西南方的卡因冈人提供了一个更加直接的证例。一个传述者绘声绘色地叙述了两个寻觅蜂蜜的伙伴在树林中的一次经历。他们爬上了一棵树，用火围住它烧，以便惊扰蜜蜂，然后用斧砍下中空的树干。一当出现一个蜜蜂，“我们就挑出蜂窝，我们饿坏了，吃蜂窝内全部生的东西：味道甜，气味芳醇，多汁。然后，我们点起小火，烧烤充满幼

虫和若虫的蜂房。我再也没有承认过，我当时在野外吃过东西”。这两个伙伴共享这蜂巢，但发现它的人得到最大的一份。因为，调查者解释说：“蜂蜜构成一种免费食物（free food）”。当发现一个蜂巢时，所有在场的人都有一份……人们并不打算用蜂蜜作为完整一餐，而是在一天的任何时候都可食用它（Henry：1，第 161～162 页）。

关于里奥辛古的苏耶人（Suya），人们也说他们当场食用蜂蜜：“所有印第安人都把手伸进蜂蜜，舔吃它；他们吃带有幼虫和花粉的蜂窝。还留下一点点蜂蜜和幼虫，带回营地”（Schultz：3，第 319 页）。

然而，与这样直接食用新鲜蜂蜜，当场分享，不按礼仪食用的方式相对立，在卡因冈人那里有一种延迟食用方法，采取起先指定给姻亲食用的蜂蜜酒的形式：“一个男人决定同他的兄弟或堂兄弟一起为岳父母制作啤酒。他们砍伐雪松，把它们的树干掏空成槽形，往里面寻觅蜂蜜。几天以后，他们找到了足够的蜂蜜。这时他们派女人去找水来充槽。他们把水注入槽内，用打火石取火，把水烧沸腾……然后他在这水中研磨一种叫做 /nggign/ 的蕨类植物的木质茎，把这样得到的红色浸液灌入槽内，‘以便使啤酒呈红色’。因为卡因冈人说：没有/nggign/，啤酒不会发酵。这运作持续多天，此后用树皮板把槽盖起来，再把啤酒放置多天。当它开始起泡沫时，印第安人就宣布，它是/thô/，即醉人的或烈性的，已可饮用……”（Henry：1，第 162 页）如果考虑到开槽需要巨大树木，而砍伐这样的树木本身就是一项费时长的艰巨工作，那么，我们已详细叙述过的这种漫长制备过程就显得更其复杂了。然而，有时必须砍伐许多树，直到发现一根无裂隙的树干，没有从中流失啤酒的危险。为了把这树干完好地拖回村里，一个工作组累得精疲力竭。用原始工具挖空树干的工作也是这样，而且还有这样的危险：一条裂缝在运作过程中，或者更糟的是在啤酒发酵之后才崩开来（上引书，第 169～170 页）。

所以说，在卡因冈人那里有两种蜂蜜食用方法：一种方式是平均分配

地直接食用新鲜蜂蜜；另一种方式是长期延迟，以便储备足够的数量，并且在发酵蜂蜜的情况下制造齐全必要的酿制条件。然而，须记住，据传述者说，蜂蜜酒指定给姻亲食用。除了这种优先用途之外，在热依人神话中，狩猎仪式也处在前列，关于痴迷蜂蜜的少女的查科神话的某些细节提示了这种结论。

托巴人的狐骗子在结婚的翌日带回了有毒的果子和空蜂窝。但是，它的岳母满以为袋里装满蜂蜜，她接过袋子就宣布，她要用女婿采集到的蜂蜜制备蜂蜜酒，让全家人喝，好像一切都理所当然似的（M_{207}）。当女儿索要一种太阳不知如何采集的蜂蜜时，太阳相当自然地回答说："你结婚吧！"（M_{216}）[26] 这个为了获取蜂蜜而结婚的题材作为一个**主导主题**（leitmotiv）而在这个神话组的所有神话中重现。因此，在那里也区分开两种食用蜂蜜方式：一方面是新鲜蜂蜜，女人当场自由地吃；另一方面，蜂蜜保存起来带回家，即属于姻亲食用。

从现在起，我们就明白了，为什么查科神话给予痴迷蜂蜜的少女可悲的结局：变成动物或者消失。她的嗜吃和不检点并未构成充分的理由，因为这些缺点未妨碍她缔结良缘。可是，正在她结婚之后，她犯了真正的罪：她拒绝把丈夫积聚的蜂蜜给予母亲。M_{212}隐含地包括这个细节，M_{213}则以非常意味深长的方式强调这一点，因为在这个版本中，贪心的女英雄转变成了水猪，而M_{224}的女英雄（年老的而不是年轻的）由于亲人的贪婪而受到报复，也呈这种外形。因此，痴迷蜂蜜的少女的过失在于任其利己心、贪吃或怨恨膨胀，**以致打断了姻亲间的供给循环。**她截留蜂蜜供一己食用，而不是让它可以说从采集它的丈夫流向她的父母，而他有责任供给他们蜂蜜

---

[26] 在乌穆蒂纳人（Umutina）那里，也是"采集到的蜂蜜总是按照一个建基于亲缘关系的体系进行分配。最大的份额归猎人岳母所有，最小的份额归他的儿子，而且还要为不在的人留下一点蜂蜜"（Schultz：2，第175页）。

食用。

我们已经知道，从形式的观点看，我们迄此考察过的所有神话（它们源自北方图皮人、查科各部落或中部和东部热依人）构成一个组。不过，现在我们明白了其中的道理。实际上，所有这些神话都发送同样的消息，尽管它们并不运用同样的词汇和语法模式。有些用主动态说话，有些用被动态。有的说明当做该做的事时发生的情形，有的依赖反假说，考察当对该做的事反其道而行之时产生的结果。最后，如果说始终并且处处都关涉年轻人的教育，那么，故事中的英雄可能是一个男人或女人：一无用处的坏女人，即便有了个好丈夫也罢；或者一个善良男人，他甚至在敌对的异乡也婚姻成功（在从母居的社会里，男人的情形还不是始终如此吗?）甚或有教养的男人，而他犯了三重错误：选了一个坏女人做妻子，同她对抗，以及侵害姻亲，他用他们女儿的肉提供了一种“反供给”。

在这个总体中，热依人神话以辩证的运动为标志，这是恰当的，因为每个版本都从另一个角度考察施予入会者的教导。克拉霍人版本的英雄是个狩猎和战争能手，他仅凭此事实便取得婚姻成功，并可以说这成功是额外的。因为，如果说他找到了一个好妻子，那么也是缘于他大胆寻找掌握在外乡人手中的死亡；并且，如果说他成功地保存了妻子，自己又活到高龄，那么这也是因为他向姻亲提供丰足食物，消灭了他们的敌人，从而博得他们赏识。蒂姆比拉人版本大致重复了这种图式，不过方式要软弱得多，因为这里强调的重点已经转移。这就是说，不再强调相关的主题是业已确立的姻亲关系，问题倒是在于始终按照下述法则对待业已废除的亲嗣关系（外祖父母变成食蚁兽）：即使从孩提时就已缔结的而且是和同胞结成的姻亲关系也代表一种和亲嗣关系产生的纽带不相容的纽带。至于阿皮纳耶人版本，与其他两个版本相比，它在四个方面显得软弱无力：主人公降为由两兄弟充任，而其他两个版本置他们于屈辱的地位；戏剧事件同采集蜂蜜的场合相联结，这是旱季觅食的较低级（同打猎相比）形式；所受到

的教育系关涉择偶而不是狩猎和战争的行为；最后，与其他版本中的情形不同，英雄不知道从这些教育中获益，因为他娶为妻子的女人也教养很差。

蜂蜜无论被提到与否，到处都充当具有恰当特征的角色。查科神话把蜂蜜同旱季的其他植物性食物和野生食物相对比，由此制定了蜂蜜理论。热依人神话也明确地或通过暗示忽略方式，从蜂蜜和猎物的对比出发来提出这种理论。实际上，在热依人那里，只有猎物的食用要受仪式约束，这从时间和空间上都延迟了食用，而蜂蜜的食用似乎未成为任何特定规则体系对象。无疑，阿皮纳耶人拥有栽培植物仪式，但甘薯例外，它很少或没有季节特征，在按照旱季规定的神话循环中没有地位。

最后，在特姆贝人和特内特哈拉人那里，这种延迟食用的理论几乎完全建基于蜂蜜，不过是因为延迟食用蜂蜜成为非延迟食用猎物的媒介：延迟到一年的某个时节的蜂蜜节保证全年狩猎丰收。

因此，在巴西中部的神话中，蜂蜜的非延迟食用（这使一个女人有罪）是同猎物的延迟食用（这构成一个男人的优点）相对立的。在查科，（一个女人）非延迟食用蜂蜜既类似于男女对野生的（换言之，仍有毒性的）果子的非延迟食用，又同一个男人延迟食用蜂蜜相对立，这男人实际上为了姻亲的利益而不吃。





第二篇

蛙的节期

Et veterem in limo ranae cecinere querellam.

蛙陷身泥沼而怨声不绝。

维吉尔:《农事诗集》第1卷,第378行。





I 变奏曲 1，2，3

我们已就奥帕耶人的蜂蜜起源神话（M_{192}）证明了一种进步—退步步伐，而我们现在看到，它属于迄此考察过的神话总体。这个奥帕耶人神话仅以某种方式可以定义为起源神话。因为，它叙述其获取方式的蜂蜜有点类似于人今天知道的蜂蜜。这种最早的蜂蜜呈现一种恒常的、同一的滋味，它在种植园里生长，有如栽培植物。当人们弄到了这种蜂蜜，还没有熟就已经吃了。因此，为了人能长久地拥有蜂蜜，并能享受所有品种，就必须让栽培蜂蜜消失，以利于野生蜂蜜，后者供给要少得多，但又食用不尽。

查科的各种神话以各不相同的也不怎么明确的方式说明了这个主题。从前，蜂蜜曾是独一无二的食物，而当蜂蜜主人啄木鸟变成了鸟，永远飞离人类社会后，它就再也不充当这一角色了。至于热依人神话，它们按照一种现实的对比来变换这历史顺序：遵从各种规则的、因而构成按照文化进行的觅食的狩猎同自由进行并因之而造成自然供食模式的蜂蜜采集之间的对比。

因此，如果我们现在过渡到圭亚那，而在那里又像别处那样碰到蜂蜜起源神话，那么，就不用惊奇了。不过，这些神话也都是关涉蜂蜜的丧失：

M_{233} 阿拉瓦克人：为什么现在蜂蜜这么稀少

从前，蜂巢和蜂蜜在灌木林中很丰富。一个印第安人因寻觅蜂巢和蜂蜜的才能出众而名闻遐迩。一天，他用斧挖空一根树干以便获取蜂蜜。他听到了说话声："注意！你伤害我了！"他继续小心地工作，

在树心里发现一个令人销魂的女人，她自称名叫 Maba 即“蜂蜜”，她是蜂蜜的母亲或精灵。她一丝不挂，这印第安人便采摘了一点棉花，她用它做了件衣服，于是他央求她做他妻子。她答应了，条件是绝不可叫出她名字。他们非常快活地过了许多年。像他是公认的最好的蜂蜜寻觅者一样，她也因制备/cassiri/和/paiwarri/出色而享有盛誉。不管邀来多少客人，她都制备了一坛满足他们，这独特的一坛令所有客人都如愿以偿喝得酩酊大醉。这真正是理想的妻子。

然而，一天，客人们全都喝了，而丈夫无疑喝过了头，在客人们走后便要求原谅。他说：“Maba，下次做得更好些。”这下犯了错误，名字叫了出来。这女人立即变成蜜蜂飞走了，尽管丈夫尽力挽留。从此之后，这丈夫的机缘消失了。自从这个时期起，蜂蜜变得稀罕了，很难觅见。（Roth：1，第 204～205 页）

/cassiri/是一种甘薯啤酒，把“红色马铃薯”预先煮沸，再添加上由女人和儿童研碎的甘薯，其中和以唾液和蔗糖，以便加速发酵，后一过程历时约三天。/paiwarri/的制备与前者相似，只是这种啤酒以预烘干的甘薯蔗饼为基础。它也可较快食用，因为它的制备只需 24 小时，两天或三天后开始发酸，除非给它添加新烘干的甘薯，然后重新进行其他各道运作（Roth：2，第 227～238 页）。发酵饮料的制备由蜂蜜母亲主动承担，这一点非常意味深长，尤其因为圭亚那的印第安人不制造蜂蜜酒：“用水冲淡的野生蜂蜜可以作为一种饮料食用，但没有任何证据表明，人们让它发酵”（上引书，第 227 页）。

然而，圭亚那的印第安人是以甘薯、玉米或各种果子为基础的发酵饮料问题的专家。罗思描写过不下于 15 种（2，第 227～232 页）。他也未否认，为了增加甜味，饮料中有时添加新鲜蜂蜜。但是，因为这种用法主要由这些神话证明，如同我们将有机会表明的那样，所以，新鲜蜂蜜和发酵

饮料的结合似乎最好用某些蜂蜜的醉人性质来解释，而这种性质使它们可直接比做发酵饮料。因此，根据对查科文化或圭亚那文化所做的考察可以断言，新鲜蜂蜜和发酵饮料之间相关而又对立的关系持久存在着，尽管前者仅充当常项，而另一项由包含各种不同成分的啤酒担当。唯有对立的形式是不变的，不过每一种文化都用不同的词汇来表达它。

威尔伯特的最近一篇著作（9，第90～93页）包含我们刚才扼述的神话的瓦劳人异本。发酵饮料方面没有什么问题。超自然的妻子给丈夫弄来一种美味的水，实际上是蜂蜜，条件是不能让其他人喝。但是，当一个口渴的同伴央求时，他把葫芦给了这人，因而犯了错误。当这人喝醉时，便说："可是，这是蜂蜜！"于是，这女人的禁忌的名字现在被喊了出来。这女人以满足自然需要为借口远走高飞，消失了，变成了蜜蜂/mohorohi/的蜜。接着，这男人变成了蜂群。罗思收集到的瓦劳人版本则大不相同：

M_{234}　瓦劳人：蜜蜂和甜饮料

从前有两姊妹，支使她们的兄弟，叫他给她们制备/cassiri/，但是，尽管做了努力，他还是一筹莫展：它淡而无味。同时，这男人在不停地抱怨：他怎么遇不上一个女人能给他制备像蜂蜜一样温和的饮料！

一天，他独个儿在灌木林中哀叹，他听到身后有脚步声。他转过身来，发觉一个女人对他说："你去哪儿？你叫我Koroha（蜜蜂）。这是我的名字，我在这儿！"这印第安人表露了厌倦之意，诉说了他的姊妹和他自己希望娶她。这个陌生人担心她是否和新家庭合得来，最后，在求婚者的坚决要求和保证之下，她答应了。村民们对她心存疑虑，但她耐心向公婆解释说，她只是应他们儿子的邀请才来的。

当制备饮料的时节来到时，她出色完成了任务。她只是用小手指到水中沾湿，再搅动一下，这就好了！这饮料甜，甜，甜！人们从来没有喝过这么好的饮料。从此之后，这个年轻女人供给她婆家一家人糖浆。当她丈夫口渴时，她在向水中伸进小手指弄甜之后再给他这水喝。

可是，这男人很快感到因喝这甜水而作呕，于是他开始和妻子吵架，后者不服："你让我来，就是为了喝甜饮料，现在你又不满意了！"说完，她就远走高飞。从这个时期起，印第安人不得不含辛茹苦爬树，掏空树干，获取蜂蜜，再弄纯净，以便能用它来甜化饮料。（Roth：1，第 305 页）

显然，这个神话从亲属关系和所引起的饮料这两个方面转换了前一个神话，尽管每次都涉及啤酒和加蜂蜜的水。实际上，在每个神话中，这些饮料都带上不同的特征。M_{233}中的蜂蜜是美味的，啤酒是完美的，即很浓烈，因为它喝极少量便致醉。在M_{234}中，情形反了过来：加蜂蜜的水非常甜，因而按其自己的方式非常浓烈，因为它表现出令人作呕，而啤酒则淡而无味。然而，M_{233}中的好蜂蜜和好啤酒产生于排他的婚配；它们分别产生于一个丈夫和他的妻子，而面对他们就只有"客人"既无名字的、亲属关系也不明的一个集体。

与M_{233}的英雄——其才干人皆共知的蜂蜜生产能手相对立，M_{234}的英雄由负面的特征来规定。他是食用者而非生产者，并且从不知足，因此，从某种意义上说他是附带的，而真正相关的家族关系是同作为生产者的姻姊妹结成的，而且是对立的关系：制造很淡的啤酒的丈夫姊妹和制造浓烈糖浆的兄弟妻子：

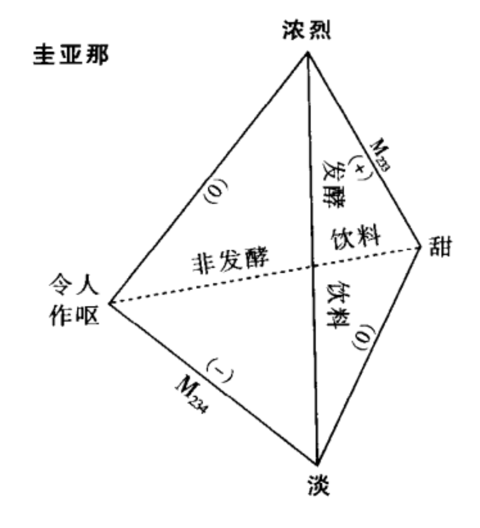
M₂₃₃:		M₂₃₄:	
○=△	(○)	○=(△)	(○)
啤酒(+)　蜂蜜(+)		蜂蜜(−)	啤酒(−)

此外，M_{233}把丰富的蜂蜜和浓烈的啤酒处理成正面同系的项：它们的共存是婚配的结果，它还给自己披上逻辑结合的外衣，而M_{234}中（非常）丰富的蜂蜜和淡而无味的啤酒则结成离解的逻辑关系：

$$M_{233}\left[\text{啤酒（+）}\cup\text{蜂蜜（+）}\right]\Rightarrow M_{234}\left[\text{啤酒（−）//蜂蜜（−）}\right]$$

我们还记得，在卡因冈人那里（在他们的发酵饮料范畴中，蜂蜜酒取代甘薯啤酒），这两个项被较简单地结合起来。像M_{233}一样，卡因冈人的材料也例示了一种逻辑的结合，但这次建立在这样两者之间：新鲜的甜蜂蜜为一方，以蜂蜜为基础的发酵饮料为另一方，关于后者，卡因冈人说它制造得最为成功，因为它比较“浓烈”，指定供姻亲食用。圭亚那的体系中，四个项构成两对对立：甜的、非发酵的饮料的**温和/令人作呕**以及发酵饮料的**浓烈/淡**。卡因冈人不是这样，他们只有两个项，构成一对对立，即两种以新鲜或发酵蜂蜜为基础的饮料间的对立：**温和/浓烈**。英语胜过法语，它以 soft drink（软饮料）和 hard drink（硬饮料）间的对比提供了这个基本对立的一种近似等当。然而，当我们把“蜜月”和“胆汁月”或“苦艾月”相关联而对立起来，从而引入一种三元对立：温和和浓烈、新鲜和发酵、完全的与排他的婚配和它之重新被纳入社会关系网之间的对立时，我们不是也在自己这里看到了这种对立吗？不过，这里使用的语言已做了变换，即从食物的语言转变成了社会关系的语言（但它局限于应用其最初含义是食物性的词项，而现在取其比喻意义）。在本书的后面，我将要表明，

这些习见的、形象的表达使我们更好地洞见神话的深刻意义，而一点也离开不得的种种形式分析费力地使这另一种方法取得正当性，但如果直接就应用这种方法，则它的素朴性足以使它失信于人。事实上，这些形式分析是不可或缺的，因为唯有它们能揭示隐藏在离奇而使人不可思议的现象叙述后面的逻辑骨架。只是在揭示了这个骨架之后，我们才能奢望回到我们当时发现的“第一真理”，不过其条件为归于这些真理的这两种意义应能同时确立起来。圭亚那神话中蜂蜜所特有的**温和/令人作呕**对立在别处也存在，因为我们已在两个神话中遇到过它，一个是亚马逊神话（M_{202}），其题材为厌恶蜂蜜的吃人魔鬼，一个是查科神话（M_{210}），其英雄为贪吃蜂蜜的狐，而这情境也正如同 M_{234} 结束时的不幸的印第安人。对不可能相对于蜂蜜无歧义地加以规定的两个角色做的这后一种比较，应当引起我们注意圭亚那神话和查科神话间的另一种相似。前者代表超自然的人，她是蜂蜜的主人，具备羞怯姑娘的特征。M_{233} 中，她全身赤裸，最关心的是端庄：他给她棉花做衣服。在 M_{234} 中，她担心被求婚：求婚者的家庭将给她怎样的待遇呢？能否肯定这个主意得到好评呢？然而，查科神话中的啄木



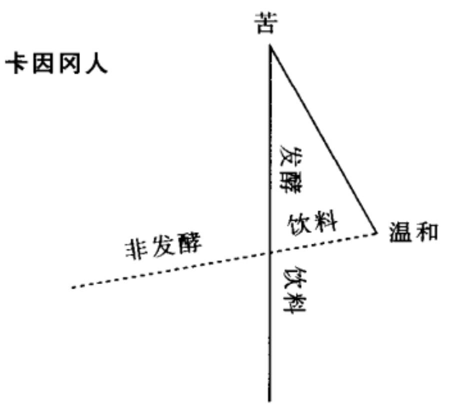


图 11　发酵饮料和非发酵饮料间的对立关系

鸟正是以同样的方式、几乎一样的用语来回答痴迷蜂蜜的少女的要求。因此，很显然，这种羞怯（它在古代神话作者那里无疑只是一种浪漫的装饰情节）构成了体系的一个关键特征。它是当从查科过渡到圭亚那时一切其他关系的转动枢轴，但又保持了体系的对称性。实际上，我们已证明，关于痴迷蜂蜜的少女的查科神话、以痴迷蜂蜜的男孩为英雄的圭亚那神话（M_{234}）提供了正相对立的对偶。查科的女英雄对比两个男人：一个丈夫和一个被婉拒的求婚者各自的优劣。圭亚那的英雄面对妻子和姻姊妹而处于同样境遇。被婉拒的求婚者——狐——所以如此，是因为它表现出不能提供优质蜂蜜，而只能供给有毒的（非常"浓烈的"）果子。那些姊妹所以激怒姻兄弟，是因为她们不能制造优质啤酒，只能给他（非常淡的）乏味啤酒。在这两种情形里，最终的婚姻或者是同蜂蜜男主人、羞怯的丈夫缔结，或者是同蜂蜜的女主人、羞怯的妻子缔结。但是，这自此丰富起来的蜂蜜被拒绝给予夫妇另一方的父母，这或者是因为妻子不厌食蜂蜜：她只为她自己留心蜂蜜；或者因为丈夫不厌食蜂蜜：他只要妻子继续生产蜂蜜。最后，食蜂蜜的妻子或生产蜂蜜的妻子变成了动物：水猪或蜜蜂。因此，当例如从 M_{213} 到 M_{234} 时，可以看到下列转换：

M_{213}：		M_{234}：
狐	⇨	姊妹
啄木鸟	⇨	蜂蜜
痴迷蜂蜜的少女	⇨	痴迷蜂蜜的男孩

这里应当明白，我们刚才的研讨提出了一个问题。如果 M_{234} 的英雄角色转换成 M_{213} 的女英雄角色，那么，怎么还能重视狐角色的某些方面呢？表明了下述一点，就可以克服这个困难：在 M_{213} 和同组其他神话中，狐和痴迷蜂蜜的少女之间已存在一种相似，它说明了狐能够构想出就在女英雄丈夫跟前使她人格化的主意（第 139、237 页）。

为此，首先应当引入一个新的圭亚那异本。因为，仅仅占有 M_{233} 和 M_{234}，我们还远未穷尽关于蜂蜜起源的圭亚那神话组，而根据这个神话组可以形成所有转换，即借助由下述两种运作定义的唯一算法（algorithme）演绎出经验内容：

如果承认，在这个组的各个神话中，主人公是一个动物，那么，这个神话组便可加以规定，当且仅当（↔）：

（1）在相继的两个神话中这动物的身份保持不变时，其性别反转；

（2）在相继的两个神话中这动物的性别保持不变时，其特定本性“反转”。

这两种运作的同系显然意味着，我们已作为公理而预先提出：从一个动物向另一个动物的转换（⇨）总是产生在两个对立构成的一个对偶之中。我已在《生食和熟食》之中提供了足够的例子，我们因之可以承认，这条公理至少具有启发价值。

因为在所考察过的最后一个版本（M_{234}）中，主人公是个蜜蜂，所以，我们就从蜜蜂开始我们的运作系列。

1. 第一变奏曲

［蜜蜂⇨蜜蜂］↔［○⇨△］

这里首先是神话：

M_{235}　瓦劳人：蜜蜂变成女婿

一次，一个印第安人带着两个儿子和女儿之一去打猎，另外两个女儿留在村里和母亲在一起。他们深入到灌木林的遥远深处，在那儿

造了个掩蔽所宿营。

翌日，这少女来了月经，她告诉父亲，她不能陪他们去树烤架，烹饪，因为她被禁止触及工具。这三个男人就自己去打猎，但他们空手而归。第二天还是老样子，似乎这少女的状况给他们带来坏运。

后来有一天，猎人们出去后，少女躺在营地吊床上休息，她惊讶地看到一个男人走来，睡到她床上，尽管她耐心向他说明自己的身体状况，并说自己将要反抗。但是，这男孩还是把话说完，争辩说他居心纯正，坚持要睡在她身旁。无疑，他早就爱上她了，但现在他只是想休息，等姑娘的爸爸回来，再向他请求按常规方式结婚。

于是，他们并排躺着，设想并制定了婚事的计划。这少年解释说，他是一个/simoahawara/，即蜜蜂部落的一个成员。好像预先得到过通知，这父亲回到营地，看到一个男人与他女儿一起睡在吊床上，毫无惊讶之状，他甚至装做什么也没有看到。

第二天早上结了婚，Simo 对三个男人说，他们可以休息睡觉，由他来负责供应给养。一会儿，他就捕杀了数量惊人的猎物，连三个印第安人都无法搬运，但他自己毫不费力地就带回来了。他带回的东西够全家吃几个月。把所有这些肉都弄干之后，他们就打道回家，每个人都尽全力携带猎物，Simo 带的是那三个男人总和的五倍，他多么有力！这还并不妨碍他健步如飞。

这样，这支队伍回到了村里，Simo 照例定居在岳父家的茅舍里。在他完成了垦地和种植工作之后，他的妻子生下了一个漂亮男孩。也是在这个时候，她的两个姊妹成了 Simo 烦心的对象。她们陷入情网，时时刻刻想爬上他的吊床，他立即把她们赶走。他不想要她们，甚至对她们不抱同情，他还向妻子抱怨她姊妹的行为。然而（传述者评论说），对她们没有什么可责备的，因为瓦劳人自愿实行与多个姊妹的多偶婚。

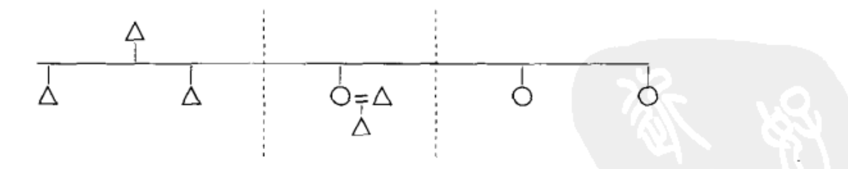
每当这三个女人在河中洗澡时，Simo 就在岸边照看婴儿，姻姊妹

想朝他泼泥水，这是极邪恶的举动，因为Simo对她们说过，任何水触及他身后都会像火一样烧他：先使他变软，然后把他吞噬了。事实上，他从来不洗澡；他只是像蜜蜂一样用蜂蜜擦洗身体，而只有她妻子明白其中的道理，因为他未向别人说过他的身份。

一天，当三个女人洗澡时，他抱着婴儿坐在河边，姻姊妹成功地弄湿了他。他立即喊叫起来："我被烧了！我被烧了！"然后他化作一个蜜蜂飞向一棵中空的树，在那里酿蜜，而婴儿变成了Wau-uta，它是树栖蛙。（Roth：1，第199～201页）

我们暂且撇开树蛙不谈，留着到后面一点再来讨论它。焚烧人蜂身体并使之融化的水这个题材如罗思所指出的显然可由这样的观念来解释：这个角色应由蜂蜜和蜂蜡构成，这两种物质中，一种可溶解于水，而火使另一种融化。作为佐证，可以援引一个亚马逊小神话（M_{236}），它系关于同一题材。一个猎人被众鸟撕碎后，树妖用蜂蜡把他身体碎块聚合起来，他还对这被保护者说，今后应当戒绝受热。但是，后者忘掉了这护身法，热融化了蜂蜡，他的身体又瓦解了。（Rodrigues：1，第35～38页）

从家族关系和功能分配的观点来看，M_{235}的角色可以划分成三组，下图能使我们很容易看出这一点：

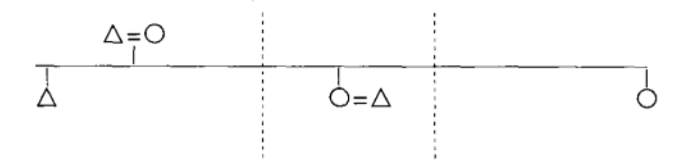


中间一组包含女英雄、她的将变成蜂蜜的丈夫和她的也将化身、但将变为蛙的小儿子。

左边一组完全是男性，由被集体描绘成坏运气猎人的角色组成。

右边一组完全是女性，包括两个姻姊妹。这种分配让我们回想起在查

科神话中可以看到的那种分配，而我们曾用后者解释痴迷蜂蜜的少女的循环。我们现在又有三个组：



中央是狐和少女，狐借口提供岳父母所需要的蜂蜜而成功地娶后者为妻。因此，左边一组由不走运的蜂蜜寻觅者占据，他们未由女婿提供给养（而在 M_{235} 中，这一组汇集了不走运的猎人，但反过来，他们的女婿提供丰富给养）。在这种情形里，右边的组都包括一个或两个姻姊妹，但以另一种反转为代价，因为有时是丈夫抛弃妻子，想诱奸有点追求他的意思的姻姊妹，有时是两个姻姊妹想勾引一个忠贞不渝的丈夫。

因此，这神话在姻亲之间建立的性爱关系反转本身是他们的供食关系的一种双重反转的函数：在一种情形里是负的，另一种情形里是正的；或者以蜂蜜，或者以肉作为对象。

实际上，值得指出，M_{235} 中蜜蜂担当雄性，这时他成为肉的供给者（这神话说明肉是弄干的，即介于生和熟之间），而在 M_{233} 和 M_{234} 中，蜜蜂是雌性，她扮演蜂蜜（在生的方面）或啤酒（在熟的方面）的供给者的角色。但是，在从 M_{233}—M_{234} 过渡到 M_{235}（它们全都是圭亚那神话）时，蜂蜜的食物意义变成了性的意义；这就是说，始终被当做“诱奸者”的蜂蜜在这里是本来意义上的，而在那里是比喻意义上的。当把 M_{235} 同查科神话做比较时，圭亚那神话组的这种内部转换也很明显，因为显然，在从查科神话上溯到这个圭亚那神话时，女性姻亲各自的功能在蜂蜜的“诱奸”内涵发生从本来意义向比喻意义过渡的同时也发生了反转。在查科神话中，妻子痴迷本来意义上的蜂蜜——即食用蜂蜜，而姻姊妹不自觉地对姻兄弟狐实施性层面上的勾引。在 M_{235} 中，情形反了过来：在那里两个姻姊妹本身痴迷

蜂蜜，但是比喻意义上的蜂蜜，因为她们姊妹的丈夫自称“蜂蜜”，他不自觉地对她们实施性层面上的诱奸。

但是，扮演这角色时，她们嫁给了狐，而狐像她们一样，并且也通过色情的事端而引起其他主人公转变成动物。从这个观点看，这个神话组似乎过分确定，而这就有给变换表带来混淆之处，在这表中，有些项好像由多重关系任意地结合在一起。我们在前面已提出了这个困难，现在则是解决它的时候了。

可以先来指出，在 M_{235} 中，姻姊妹有两个，而对于故事的需要来说只要有一个就够了，像托巴人神话中情形就是这样，我已提议在那些神话中考察与圭亚那神话相反的一种转换。难道我们不能作为假说认为，这种一分为二把内在的歧义性转译成为一种能以两种方式引起的行为：或者在本来意义上，作为供食的事端，或者在比喻意义上，作为性爱事端，因为这里问题在于对蜂蜜的性爱占有（即一个名叫蜂蜜的角色出现）？M_{235} 的姻姊妹有两个这一点意味着，赋予她们的共同角色事实上仍有两面性。事情似乎是其中一个姻姊妹的使命是从比喻意义上说明查科女英雄的作用，她也痴迷蜂蜜，但在食物层面上，而另一个姻姊妹从字面上保留在性层面上对于狐的勾引功能，但这时角色有了交换，因为在查科，狐试图诱奸妻子的姊妹，而在圭亚那，两个姻姊妹试图勾引她们姊妹的丈夫蜜蜂。

这个解释开拓了饶有兴味的视野，如果从社会学角度来审视的话。实际上，这个解释蕴涵着修辞学转换和社会学转换之间的一种等当关系：

修辞学层面 [本来意义⇨比喻意义]::

社会学层面 [一个女人被 一个男人诱奸] ⇨ [一个男人被 一个女人勾引]

如果另有一些例子证明这种关系，那么我们就可以下结论说，在土著的思维中，一个女人之被一个男人诱奸是实在阶位上的，而相反的情形则是象征或想象阶位上的。在其他一些神话迫使我们提出修辞学代码的存在和功能问题（本书第 164、168 页及以后，第 278 页及以后各页）之前，我们暂且满足于这个见解。

通过用两个姻姊妹的功能的模棱两可性来解释她们的两面性，我们至少可以消除有可能带人如同我们可以根据圭亚那神话制定的那种交换表之中的混淆。但是，我们还没有解决总体的问题，因为，查科神话中一个一分为二的角色之对应于 M_{235} 中的两个姻姊妹，是不可或缺的。在这个条件下，也只有在这个条件下，这个转换组才可能重新闭合。

这里应当回想起，在这些查科神话中，狐扮演两个角色：起先是亲人，这时它试图娶痴迷蜂蜜的少女或诱奸她；后来是痴迷蜂蜜的少女本身这个角色，这时它在死后又想位居丈夫身旁。因此，狐轮番成为（性爱上）痴迷少女的男人和（食物上）痴迷蜂蜜的少女。这历时地构成了一种出色的分析描述，而描述的对象为 M_{235} 赋予既痴迷男人又痴迷“蜂蜜”的一对女人（这两个女人在共时层面上又有各不相同的分析）的综合态度。

可见，两个姻姊妹的共时一分为二完全对应于狐的历时一分为二。

还应当做最后一点比较，在 M_{235} 中，活生生的蜜蜂死于被泼出的河水（地上的水），而这水作用于它犹如火。然而，我们还记得，在查科神话中，被太阳晒死和晒干的狐在被雨即天上的水淋湿（=被泼水）后重又复活。由此可见，如果说在查科神话中狐同啄木鸟相对立，并且如果说查科神话中的蜂蜜主人啄木鸟是同圭亚那神话中的猎物主人蜂蜜相一致的，如我们可以预期的那样，那么，查科的狐同圭亚那的蜜蜂相对立。实际上，它们各以不同的方式对待孤单有病的少女：一个试图利用这种条件，而另一个不这样做。狐是个不走运的蜂蜜寻觅者，蜂蜜是创造奇迹的猎人。因此，查

科神话和热依人神话的英雄居于中间（不仅就才干而言，而且就神奇力量而言），这一点不成问题，因为我们在前面已经证明，这后一些神话也同查科的“蜂蜜”神话成转换关系。但是，同时还要看到使从查科神话到圭亚那神话的过渡得以实现的那些转换分布在多样的轴上：**蜂蜜/猎物、男/女、生/熟、夫妇/姻亲、本来意义/比喻意义、历时/共时、干/湿、高/低、生/死。**这种多样性破灭一切想借助一种图示来直觉理解神话组结构的希望，在目前的情形里，这种图示需要许许多多图解约定，以致读这种图示，其复杂性超过这种图示给说明带来的简化。

2．第二变奏曲

[△⇨△]↔[蜜蜂⇨蛙]

蜜蜂采取雄性时，也从蜂蜜的女主人转变成为猎物的男主人。这种新功能在转变成蛙的过程中仍然存在，而这可以说是保持性的同格。还可记得，上述神话已经诱发过这种转变，因为在蜜蜂丧失其女猎人的才干，恢复其蜂蜜本性的同时，她还抛弃了一个儿子——因而一个男性个体——他自己又转变成了蛙。所以说，蜜蜂一分为二而成为两个角色，一个倒退到出发点（M_{233}、M_{234}：蜂蜜的女主人），而另一个退步到发生下一次转换，其英雄实际上是个雄蛙：

M_{237}　阿拉瓦克人：Adaba的故事

三兄弟带着姊妹去打猎。当他们去灌木林寻觅猎物时，她留在营地。可是，除了偶尔带回一只/powis/（一种野鸡，葡萄牙语：“mutum”，种名*Crax*），他们从来没有带回什么猎物。日子一天天过去，三兄弟还是日日不走运。

一只树蛙/adaba/生活在这营地附近的一棵中空的树上，树里面有一点点水。一天，这蛙唱起了歌："Wang! Wang! Wang!"，这少女就问道："你为了什么叫？你最好停止聒噪，给我带肉来！"这样，Adaba停止歌唱，变成一个男人，向灌木林进发。过了几个小时，他带着肉回来了，叫这少女烧煮，因为她的兄弟们什么也没有带回来。当他们实际上空着手回来，看见姊妹起劲地烧大量的肉，而一个陌生男人躺在他们的吊床上时，他们惊愕不已。因为这男人比较怪：他遍身文有螺纹，直至小腿下部，全身唯一的服装是一块小布遮住私处。在互致寒暄之后，Adaba询问三兄弟打猎的结果，想检验他们的箭。他微笑着擦干箭上沾满的湿气，他解释说，湿气改变了箭的径迹。他叫这少女纺一根钓丝，绷在两棵树之间。按照他的命令，三兄弟轮流瞄准它，他们的箭发发中的。Adaba自己打猎的方式很奇特：他不是瞄准动物，而是把箭射向天空，箭又降下来落到猎物背上。三兄弟学会了这种技术，日子过得飞快，他们再也未让目标逃掉过。他们为自己的成功，也为Adaba感到自豪。他们决定把他带回村里，让他做他们的姻兄弟。Adaba和妻子幸福地过了很长时间。

但是，有一天，这妻子希望丈夫跟她一起到一个池塘里洗澡。Adaba说："不，我从来不在这种地方洗澡，我只在有水的中空树干中洗澡。"于是，这妻子向Adaba泼了三次水，然后她跳出池塘，追赶他。但是，当她想抓住他时，他又化身为蛙，一跃爬上中空的树，人们现在看到他在那里。当这女人回到家里，兄弟们问起Adaba，她只是说他走了。但是，他们知道怎么回事情和个中原委，便狠狠鞭打了她。这已无济于事：Adaba再也不会离开它的中空树来带给他们幸运。兄弟们再也没有猎物了。(Roht：1，第215页)

阿拉瓦克人的词/adaba/相当于图皮人的/cunauaru/和卡里布人

的/kobono-aru/,标示一种树蛙（*Hyla venulosa*），它能喷射一种腐蚀性流体。卡里布人的一个弱化异本（M_{237b}）还用方言形式/konowaru/标示这种动物。在这个源自英属圭亚那的巴拉马河的异本中，这女人是单身的，一天，她表示很遗憾，她听到灌木林中唱歌的蛙不是个男人，因为，他给她带来了肉。他说做就做。后来引起疑问的坏运气猎人是过路的陌生人，Konowaru 向她开战，用尿冲他。尽管 Konowaru 小心提防，但还是被妻子泼了水，又变成了蛙（Gillin：第 195～196 页）。

就这个异本而言，可以指出，在整个圭亚那地区，猎人都利用树蛙的表皮分泌物做奇效的膏药，用它们的身体制作各种护身符（Gillin：第 181 页；Roth：1，第 278～279、370 页；Ahlbrinck；词条“Kunawaru”；Goeje：第 48 页）。阿尔布林克给出一个卡利纳人异本，我们在后面要加以考察。他详确说明，Kunawaru 蛙习惯上生活于树的中空处，“如果这中空处有水，则它就能叫，其声音有如婴孩的叫声：wa……wa……”（同上）这声音一如 M_{237} 和 M_{237b} 中加以标音的那种叫声。

cunauaru 树蛙的种族动物学在《生食和熟食》（第 345～347、402～403 页）中讨论过。因此，我们现在只强调两点。第一，这种树蛙在树的中空处建巢，巢由若干个圆筒形房组成，它们把蛋存放在房中。这些房由这种动物用七叶马蹄果树（*Protium heptaphyllum*）的树脂建筑。在树腔中积储的水上升而进入下部开口状如漏斗的房中，水把蛋掩蔽起来。一种流行的信条认为，树脂是由蛙体分泌的，可作为膏药用于捕鱼和打猎（Tastevin：2，词条“cunawaru”；Stradelli：1，词条“cunuaru-icyca”）。

因此，动物学和种族志解释了为什么蜜蜂和树蛙被认为构成对立的对偶，为什么我们在前面可以作为公理提出：两者的相互转换必定呈逆反形相。实际上，蜜蜂和树蛙两者都在中空的树上筑巢。这种巢都由若干个房组成，它们在房中产卵，房都用一种芳香物质（蜡和树脂）建筑，这种物质由它们分泌或者据信由它们分泌。以为树蛙自己产生树脂，把它积储起

来再加以揉捏，这无疑是一种误解，但是可以说，大量无刺蜂用蜡和泥土（后者也是采集来的）的混合物筑房。

尽管有这种种相似之处，但蜜蜂和蛙在一个基本点上是不同的，而这因而成为它们间对立的关键特征。蜜蜂属于干的方面（参见 CC，第403～404 页和 M_{237}；对于蜜蜂来说，水如同火），而蛙属于湿的方面：对于它来说，为了确保蛋得到保护，它的巢内不可缺水，同时，它在水中才会唱，而且在整个热带美洲（世界其余地方也是如此），蛙宣告雨的降临。因此，我们可以提出下列等式：

（蜜蜂：蛙）∷（干：湿）

接下来应当强调，神话和仪式确立了树蛙和打猎丰收之间的联系："这种联系可能是一种对于这种两栖动物的神圣性的古老信仰的派生物，这种信仰在圭亚那的其他地区里得到佐证，否则，这种联系就是无法理解的"（Roth：1，第 278～279 页）。但愿我在《生食和熟食》中已经证明，这种联系可由 cunauaru 发射有毒流体的能力来解释，土著思维把这种流体等同于猎毒，他们在制作猎毒时，间或加入树栖的两栖类的毒液（Vellard：第 37、146 页）。作为自然之在文化的内部出现，猎毒或渔毒这样便提供了同社会学的诱奸者角色的特别密切的类似性，而这解释了，某些神话为何把毒物等同于动物的儿子，毒物的角色被赋予了后者（CC，第360～367 页）。

然而，我在本书中已一再证明，蜂蜜也应列入诱奸者的范畴：或在比喻的意义上，作为激发性欲的食物；或者在本来的意义上，每当蜂蜜用来修饰完全相对它规定的角色时（作为**蜂蜜的缺乏**或者**蜂蜜的丰富**，即或者是热依人神话和查科神话的痴迷蜂蜜的少女，或者是圭亚那神话的蜜蜂）。由此可见，蜂蜜的女主人蜜蜂之转变用毒物捕杀的猎物的男主人蛙，也可按这种方式解释。

在 M_{237} 中，神奇的猎人 Adaba 利用一种特别的弓射技术：他瞄准天

空，箭落到猎物身上，穿刺它的脊骨。这并不是纯属想象的方法，因为它的应用可证诸最善于弓射技术的部落。热带美洲的弓箭手技术高低很悬殊。我常常注意到纳姆比克瓦拉人才干平平，而我知晓的博罗罗人则显示出娴熟技巧，这已给我之前的观察家留下深刻印象："一个印第安人在地上画一个圆圈，直径约1米，他沿着圆圈大步走。这时，他垂直向上射出8或10支箭，它们全都落入圆圈中。每当他当我们面做这种练习时，我们总是有这样的印象：这些箭不可能未中目标而落到射手头上；而且，射手坚信自己的技术，站在原地不动"（Colb.：3，第75页）。大约在1937—1938年，我们在巴拉那山谷遇到一小群已高度文明化的瓜拉尼印第安人，从他们给我们做的示范来看，他们似乎也以这种方式打猎，不过这种由于他们的箭带有铁镞——很钝的铁尖，所以，这平衡不好的器械射程很短，画出的弹道弯得厉害。

因此，不可能排除这样的可能性：这种经验为绘制神话提供了画布。但是，这画布只能成为一种假托，因为神话的弓箭手并非才能卓绝得身怀神奇本领，他不会计算箭的弹道，只是胡乱射出，如同一个异本所详细说明的（关于这个异本，已记叙过它的一个侧面）。在这个异本（M_{236}）中，树妖使一个猎人能够不用瞄准鸟而百发百中地击中鸟，但条件是绝不可向鸟飞行方向射箭，否则，被杀的鸟的同伴会向他报复。可是，英雄违反这禁令。结果，鸟把他撕成碎块。多亏超自然的庇护者用蜡聚合碎裂的尸体，他才复生（本书第156页）。

这个异本的意义在于非常明确地区分开两种理解"胡乱地射"的概念的可能方式。或者绝对地：射向什么东西也没有的地方；或者相对地：射向群体的大方向，这时不再是将被杀掉的动物种不确定，而是被杀的**个体**不确定，这个体和许多其他个体所属的种是已经知道的，而且对于所有个体是共同的。然而，已经知道，通过把**水/火**、**蜂蜜/蜂蜡**这两个对立建基于同系之上，可以使M_{236}回复到M_{235}。同M_{237}（它本身是M_{235}的转换）

做的比较现在带来了 M_{235} 和 M_{236} 之间的另一种类比，这项是在修辞学的层面上。实际上，本来意义和比喻意义的对立（对 M_{235} 的分析已使我们得以澄清它）给 M_{236} 中两种胡乱射箭技术（一种是规定的，另一种是禁止的）的对比提供了一个恰当的模型。只有第一种相应于本来意义上理解的“胡乱地射”的定义，因为这里没有任何目标，是真正的胡乱射箭。但是第二种并不属于同等程序的胡乱，这里目标是有的，但不确定；如果要像另一种那样称呼它，那么，这只能是比喻意义上的。

要讨论 Adaba 神话的其他各个方面，最好先介绍一些神话，它们说明这个转换系列的下一阶段。

3. 第三变奏曲

［蛙⇨蛙］↔［△⇨○］

这第三变奏曲从好些非常重要的神话得到例证，我们要花比前两个变奏曲更多的时间加以研讨。

M_{238}　瓦劳人：断裂的箭

一个不走运的猎人有两个姻兄弟，他们每天带回来大量猎物。他们像猎人妻子一样对供给他吃感到厌烦，于是决定引他进入歧途，踏上通往黑花豹的巢穴的踪迹。这印第安人一看到这猛兽就逃跑。但是，花豹紧追不舍，两者围绕一棵大树跑，在转圈中都盯住对方。这人跑得比花豹快，成功地从后面追上这吃人猛兽，砍下它的腿。黑花豹再也无法前进了，它伏在地上。这印第安人先用箭射它头颈，然后一刀结果了它。

看不起他的两个姻兄弟断定他已死去，因此很是高兴。看到他回

来，他们惊讶万分，对抛弃他表示歉意，借口说这出于误会。开始时，他们不愿意相信他杀死了黑花豹，但这人力陈事实，促使他们答应在他们的老父亲陪同下跟他一起到搏斗现场。看到了这猛兽，这三个人都很害怕，心想这胜利者一定故意把尸体弄成这样，以便岳父答应走近看它。为了补偿他立下的大功，这老人把还有的一个女儿也给了女婿，两个姻兄弟则为他建造了一所更大的茅屋，他还被宣布任村长。

但是，这人还是想当能干的猎人，狩猎各种各样动物。他还决定邀请树蛙 Wau-uta 当助手。他出发寻找树蛙居住的树，他在树下面转来转去，一边叫它，请求它。一天过去了，树蛙没有反应。他继续祈求，直到天一片漆黑，他同时声泪俱下，不断呻吟，“因为他深信，如果他叫唤相当长时间，树蛙就会出来，它像一个女人一样，开始时拒绝一个男人，但在他的眼泪面前，最后为同情心驱使而接受他。”

他在树下呻吟时，出现了一群鸟，它们按尾巴大小，从小到大地排列。它们挨个用喙刺他的脚，以便使他成为好猎手。实际上，Wau-uta 在他不知晓的情况下已开始对他发生兴趣。按照尾巴大小顺序，在鸟后面出来的是鼠，接着是刺鼠、天竺鼠、鹿、野猪，然后是貘。在走过这印第安人时，每只动物都伸出舌头舔他的脚，让他在狩猎它们所属的特定动物种时交好运。这样下去，然后是从小到大的猫科动物，最后是让人看了心烦的爬行的蛇。

这样忙了一整夜，天亮时，这人停止呻吟。一个陌生的动物来到。这就是 Wau-uta，它带着一支外形古怪的箭：“原来是你，昨夜吵吵嚷嚷，扰得我无法安眠！还是看看你的手臂，从肩到手！”这手臂到处生霉，另一条手臂也是这样。这人擦净了霉，因为它是倒运的原因。接着，Wau-uta 提出交换他们的箭；它自己的箭是断裂成许多段再接合起来的。然而，这人拿来一试，成功地击中了远处悬着的一根细藤。Wau-uta 向他解释说，从今以后，他只要朝天上不管何处射就可以了。

这印第安人发觉，他的箭降落下来后总是射中某个猎物：首先是从小到大的各种鸟，然后是鼠、刺鼠等等，直到貘；再是按尾巴大小顺序为猫科动物、蛇，一如那天夜里列队而来的各个动物。当他猎过了全部这个系列动物之后，Wau-uta 又补充说，他可以保留这箭，条件是绝不可暴露是什么使他成为好射手。此后，他们就分手了。

于是，我们的英雄又重返茅舍，和两个妻子一起过。作为给烧烤架提供食物的人，他以勇敢著称，而这已在他杀死黑花豹时得到过证明。人人都想揭穿他的奥秘，但他什么也不肯说。于是，同伴请他参加盛大的啤酒节。这人喝得酩酊大醉，吐露了真情。翌晨，他回过神来寻找 Wau-uta 给他的箭，可是放箭的地方再也没有那支箭了。他的一切好运全都杳无踪影了。(Roth：1，第 213～214 页)

这个神话有个很长的卡利纳人（圭亚那卡里布人群体）异本，它恰恰构成联结 M_{237} 和 M_{238} 的纽带。实际上，在这个异本（M_{239}）中，保护者蛙是个雄性 cunauaru，即和 M_{237} 的主人公 Adaba 同种同性。但是，像在 M_{238} 中一样，这个 cunauaru 也充当保护者的角色，保护一个倒运的、脱离食人花豹之口（而不是杀死花豹）的猎人；它清除这猎人箭上的有害的霉（像 Adaba 一样，但与 Wau-uta 不同，后者揭露了猎人身上的霉），它使他成为卓越的射手（这里没有神奇的箭的问题）。

这故事的结局将我们带回到 M_{237}：这英雄回到了亲人中间，但带上了在两栖类那里习得的蛙性。他只在“树的中空处里的蛙水”洗澡。由于妻子的过失，他与人洗的水发生接触，结果他的儿子和他都变成了蛙（Ahlbrinck：词条“awarupepe”、“kunawaru”）。

按尾巴增大顺序排列的动物的主题在这个异本中仍有，但已移位。实际上，它处于英雄逗留食人花豹那里期间。花豹问他，他的箭有什么用，他回答说，他杀死了一些动物，他按科一一列举，为此逐一出示他的箭，

每次都从小到大。随着所引的动物的尾巴增大，花豹笑得越来越厉害了（试比较 Adaba，他为箭上霉的暴露而发笑），因为它希望这对话者最后点到花豹的名字，从而使它有借口吃掉他。到了最后一支箭，这英雄点到貘[①]的名字，花豹笑着吼了两小时，给了英雄逃脱的时间。

我们现在按照这种成见来探讨这个神话。它作为其组成部分的整个神话组交替地或同时地援引两种类型行为：一种是关于一个名字或一个秘密的言语行为，他不应说出这个名字，或者不应泄露这个秘密；一种是对于不应趋近的躯体的形体行为。M_{233}、M_{234}、M_{238}、M_{239}（第一部分）例示了第一种情形：不应当说出蜜蜂的名字或非议蜜蜂的本性，不应泄露 Wau-uta 的秘密，不应说出花豹的名字。M_{235}、M_{236}、M_{237}、M_{239}（第二部分）例示第二种情形：不应用人用来洗澡的水弄湿蜜蜂或蛙的身体。问题始终并且处处在于两个项之间的倒霉的趋近。这两个项中，一个是生物，另一个是一样东西或者一个词，视所引起的行为属于言语性质还是形体性质而定。所以可以说，趋近的概念在第一种情形里取本来意义，在第二种情形里取比喻意义。

被另一个项主动趋近的一个项本身可能提供两种资格。作为词（专名）或作为命题（秘密），它同它被施予的那个个体相一致。“蜜蜂”正是蜜蜂的名字，“花豹”正是花豹的名字，同样，Maba 和 Wau-uta 也确实各为其恩惠负责。然而，如果关涉的是一样东西（这里是水），那么，它同它所趋近的生物不相容：人的水是蜜蜂和蛙所厌恶的。

第三，两个项的趋近（无论是形体的还是言语的）带有偶然的或有序的特征，视具体情形而定。在 M_{233} 和 M_{238} 中，英雄并非故意地而是由于疏忽说出了禁忌的名字。在 M_{235} 和 M_{239} 中，姻姊妹或妻子不知道为什么不许

① 荷兰文文本说是 buffel——“野牛”，但是，如法文版本的译者在给词条“maipuri”做的一条注释中所指出的，阿尔布林克用这名词标示貘。

她们向英雄泼水。另一方面，在 M_{239} 中，英雄渐次有序地列举越来越大的动物，并且仅有在这种情况下才能避免倒霉的趋近。因此，我们的组合应当接纳这种不测事件；它还应当考虑到趋近带来的灾难性后果，但是这种后果在此是由结合（花豹吃人）而不是由分离（超自然的女人或男人转变成动物）造成的：

	M_{233}	M_{234}	M_{235}	M_{237}	M_{238}	M_{239}
实在的/言语的 ………	−	−	+	+	−	+
一致的/不相容的 ………	+	+	−	−	+	−
有序的/偶然的 ………	−	−	−	−	−	+
趋近：**被产生的/被避免的** ………	+	+	+	+	+	+
结合/分离 ………	−	−	−	−	−	−

这个摘要性的表（其中符号＋和－分别表示每个对立的第一项和第二项）只是临时性的，仅仅帮助记忆而已。它并不完全，因为我们在表中只列入了部分神话。分析到了这一步，现在应当引入另外一些方面。实际上，以上的讨论尚未动用有序体系和偶然体系间对立这个资源。对这个神话系列探究一遍，就可以说，它的适用范围比我们迄此探索到的更为宽广，同时，另一种对立也应当运用。一开始，我们只涉及两个项的体系：一个人物和他的名字、一个个人和他所不支持的一个东西，然后以 M_{238} 开始，涉及两个相互不支持的个体（英雄和花豹）。迄此为止，负面的关系因而是极化的，就像从 M_{236} 开始在一个猎人和他的猎物之间确立的正面关系是极化的（并且主观上是偶然的），**其条件是向天空射箭**，即这行为和其结果之间未出现可以预见的联系：无疑将有一个动物被杀死，但它所属的种要这结果达到之后才知晓。我们已注意到 M_{236} 小心加以禁止的那种限制行为的半偶然性质：如果向飞行方向射箭，那么，将被杀死的个体的身份就不确定，但它所属的种是确定的，这假说所要求的各个条件不再齐备。其他鸟也攻

击这被害的鸟，把它割裂。

另一方面，一个猎人仅仅箭无虚发但不知道射什么，这不算是出色的猎人。总是能杀死某个东西，是不够的。他应当有捕杀一切种类猎物的能耐。M_{238}的英雄绝妙地表明了这个要求：甚至当一个猎人杀死了最高级的猎物食人花豹时，他也并未被认为是神圣的："他强烈希望除了他因向同胞奉献黑花豹而已赢得的荣誉之外，还要用一切其他动物来博得狩猎本领高强的名声"（Roth：1，第 213 页）。M_{236}表明，不可能主观地、通过定量的方式避免一个极化体系的不充分性，所以，问题必定既是客观的又是定性的，也就是说，体系的主观偶然性（M_{236}表明，人们不知道要避免它）应当由它从极化体系向有序体系的客观转换来补偿。

这种极化体系转换是在M_{238}的第一节插段中引发的。对立的项仍旧是两个：一方是作为食人兽的花豹，另一方是不走运的猎人，他自己成为捕猎对象。那么，情形怎么样呢？前者围绕一棵树追猎后者，他们各自原先绝对确定的位置现在变成相对的，因为已不知道谁追谁，也不知道其中一者是猎人还是捕猎对象。逃亡者在迫害者前面飞跑而消失，从后面追上迫害者，出其不意地杀害了它；它再也不能杀他了。虽然这体系始终归结为两个项，但它不再是个极化的体系，它变成循环的和可逆的：花豹比人强，人也比花豹强。

剩下来要考察，在后来一个阶段，这个两项的、循环的、非传递的（nontransitif）体系转变成为包含许多项的传递体系。这个转换通过从M_{238}（第一部分）向M_{239}（第一部分）然后向M_{238}（第二部分）过渡而实现，对于这里的重叠不用感到奇怪，因为我们已经看到，M_{239}骑在M_{238}和在这个转换循环中处于它们两者前面的M_{237}之上。

第一个传递的且又是有序的循环出现在M_{239}（第一部分）之中，采取一个言语行为被双重弱化的形式，而这行为的结果用负面方式表达：英雄未被花豹吃掉，尽管后者强迫他逐科枚举全部猎物，从最不重要的开始，

并且在每个科的内部，又从较小动物到较大动物。因为英雄未提到花豹（故意还是偶然，不得而知），所以，花豹未杀害这人，尽管事实上（这里未明言）人想杀害花豹。

继英雄的这个言语行为和他在花豹面前通过逐次出示所有的箭来模拟的比喻性打猎之后，在 M_{238}（第二部分）中出现动物的一个实际行为和一次意义上的打猎，两者都介入一个既完全又有序的动物学体系，因为在这两种情形里，动物都分门别类，这些类别又分别成一定等级，从最无攻击性的到最危险的，这些动物本身在每个类内又再分一定等级，从较小的到较大的。这样，初始的矛盾，即命运所固有的矛盾（或者是负面的：两个项偶尔趋近，而这是不应发生的；或者是正面的：神奇的打猎，这时射手始终但出于偶然地捕猎一个他并非故意杀害的猎物）得到了克服，靠的是**一个客观上有序的自然为了响应主观上偶然的意向**而出现了。对神话的这种分析证实了，如我在别处（9：第 18～19、291～293 页）已指出的，对巫术功效的信念预设了一种对世界秩序的信念行为（acte de foi）。

现在回到我们神话组的形式结构上来，可以明白，已经给出的那些表示还应当再补充另外一些表示，这样才臻于完善。从 M_{233} 到 M_{235}，我们一直处置一个两项体系，这两个项的结合——如果是其中一个项是一个名字或一个论断性的判断，则这结合是比喻性的，如果是个东西，则是实际的——引起另一个项的不可逆的分离，并连带一些负面后果。为了克服这个极化矛盾，M_{236} 直接考察了一个它认为是错误的解决，因为这解决引起了负面的结合：猎人和鸟的结合，这导致英雄死亡。这神话由此呈现了同时倚重本来意义和比喻意义而走进死胡同的情形，而前面的各个神话都交替地利用这两种意义。实际上在 M_{236} 中，人和鸟的结合是形体上实现的，因此应当从本来意义上去理解；但是，如我已表明的那样（第 164～165 页），这种结合是这英雄选择从比喻意义上去理解对他下的禁令的结果。

M_{238} 的第一部分把极化体系转换为循环体系，而又不引入新的项；这

个转换是在本来意义上发生的，因为两个敌对者实质上围绕作为一个东西的一棵树进行追猎。这种追猎产生了一个其范围仍是有限的正面结合：英雄战胜花豹。循环而又有序的体系首先出现在 M_{239}（第一部分）中，采取言语的、比喻的形式，这里这体系由一种正面的分离（人躲过花豹）来支持；然后，这体系在 M_{238}（第二部分）中采取本来意义上的、实际的形式，以一种正面的结合作为支持，而这结合的意义现在是宽泛的：人成为一切猎物的主人。

剩下来要考察的最后一个方面是一个倒运的猎人的箭（M_{237}、M_{239}）或手臂（M_{238}）上覆盖着霉这个主题所记载的。我们知道，事实上 M_{239} 说明了一种介于 M_{237} 和 M_{238} 之间的转换，同样，也应当承认，猎人用具箭上的霉是对直接作用于他身体的霉的一级逼近，而从一者到另一者的过渡的实施又同从 M_{237} 的仍为偶然的体系向 M_{238} 的整体上有序的体系的过渡相关联。

我在前面已指出过，圭亚那的猎人自愿在手臂上涂抹某些种树蛙的分泌物。里奥索利莫埃斯的图库纳人在萨满治病时也遵从类似的做法。为此，他们利用一种背淡绿色、腹白色的树蛙（*Phyllomedusa*）的可溶于水的肥皂状分泌物。这种分泌物涂擦手臂会引起洁净身心的呕吐。然而，如我在后面要指出的，同在亚马逊的各个不同部落采用各种各样有毒蜂蜜来获致这种效果。有了这个认识在先，我们就可以明白，这些神话中议论到的霉可能是树蛙分泌物的一种反表示：分泌物确保狩猎成功，霉则阻止成功；树蛙清除霉，给出分泌物。而且，我们还通过一系列转换发觉在神话组开头出现的蜂蜜和最后议论到的霉之间有一种间接的联系。我们已经弄清楚，从查科神话到热依人神话（作为一方），经过一系列圭亚那神话（作为另一方），蜂蜜如何能转化为猎物，并且我们现在明白，从以树蛙涂抹物为媒介的猎物出发，这涂抹物能转化为作为阻止追猎猎物的障碍的霉。

这里我们要做一点说明。在仪式中，树蛙是本来意义上的猎物媒介，它通过实施它的身体和猎人身体的形体趋近来起到这个作用。在神话中，树

蛙的作用仍保持着，但它采取比喻的形式产生，因为树蛙的功效是道义的，而不是形体的。在这些条件下，本来的意义依然存在着，但它被施予霉，而霉形体地作用于猎人的身体，从某种意义上说构成一种反树蛙。这个转换很重要，因为它使我们得以把一个图库纳人神话间接地重并入我们的神话组，这个神话与我们神话组的唯一共同点似乎是身体生霉这个题材：

M_{240}　图库纳人：发疯的猎人

一个猎鸟者设下了一些陷阱，但每次他去看它们时，总是只看到捉住一只 sabiá 鸟（画眉类：鸫科）。然而，他的同伴带回了许多大鸟，如凤冠鸟（种名 *Crax*）和鹎鸡（种名 *Penelope*）。众人都笑他，这个不走运的猎人因而陷入深深的忧郁之中。

第二天，他仍旧只抓到一只画眉，于是向这猎物泄愤。他用力打开鸟喙，朝里放屁，然后把它放了。这人几乎立刻发疯，处于癫狂状态。他的呓语毫无意义："他说没有逮住蛇、雨、食蚁兽的颈[2]，等等。"他还对母亲说，他饿，但当她给他东西吃时，他又拒绝吃，说肯定刚刚吃过。他不停地说话，过了五天以后死去。他的尸体横陈在吊床上，长满了霉和麻菇，他仍疯话一刻不停。当人们要把他埋入地里时，他说："如果你们埋葬我，毒蚁就要攻击你们！"不过，人们等了相当长时间，接着便把他埋了，虽然他仍在不停地说话。（Nim.：13，第 154 页）

我已几乎逐字逐句地复述了这个神话，因为它描绘的疯病临床表现情景很有意思。它表现在言语层面上，无节制地呓语和胡说八道，而这以比

② 对这个特征无疑可以这样解释：大食蚁兽好像失去了头颈，它们的头直接纳人身体的延长部。

喻方式预示霉和麻菇，而后者在本来意义上覆盖于疯人尸体。后者是倒运的猎人，就像我们正在讨论的圭亚那神话的英雄那样。但是，虽然这猎人是受害者，向动物发出抱怨，但他对动物还是采取形体上进攻性的行为(由比喻性的霉支持)：疯病是他行为失常的**结果**，不同于圭亚那同类，后者去除了身上实际的霉，而这霉是他被迫无所作为的**原因**。

在《生食和熟食》中，我已多次详细说明土著的分类法赋予霉和麻菇的意义。它们是属于腐烂范畴的植物性物质，人在引入农业和烹饪这两种文明技艺之前把它们当食物。作为植物来说，霉便同动物性食物猎物相对立；此外，一种会腐败，另一种可加以烹饪；最后，腐烂的植物属于自然，烹饪过的肉属于文化。在所有这些层面上，对立都在圭亚那神话已开始使之趋近的两个项之间得到扩大。实际上，M_{233}引起了一种生的、自然的食物，即蜂蜜和一种熟的、文化的食物，即啤酒相结合（不过还只是限于植物性食物的界域）。然而，就蜂蜜而言，我们可以说，自然超前于文化，因为自然提供了这种已完全制备好的食物；就啤酒而言，则是文化自我超越，因为啤酒不仅是熟的，而且还是发酵了的。

因此，从初始对立**生的/发酵的**过渡到继起的对立**腐烂的/熟的**时，这些神话遵从一种退行的步法：腐烂物在生的这一边，就像熟食在发酵的这一边。同时，两个项之间的背离也增大了，因为开始时涉及两个植物性项的对立即我们面对的对立现在成为涉及一个植物性项和一个动物性项。因此，对立的中介也倒退了。



现在我们来研究一个相当长的圭亚那神话，已知它有许多版本。从我们采取的观点来看，虽然情节有很大差异，但它还是可以认同于前面各个神话，因为蛙在它那里更纯粹地呈女性角色的面貌。

M_{241} 瓦劳人：哈布里（Haburi）的故事

从前有两姊妹。她们靠自己维持生计，得不到任何男人帮助。一天，她们发现，棕榈/ité/（*Mauritia*）的蕊已完全制备好，遂惊讶不已，她们自己喜欢在半夜做这种东西。接连几天重复出现这种情况，于是，她们决定窥测一下。半夜里，她们转动一棵棕榈树/manicole/（*Euterpe*），让它倾斜，直到它的叶子碰到另一棵树的树干，她们只让树干上留下槽痕。这时，她们跳过去抓住一根树枝，要求它变成男人。这树枝起先沉默不语，最后同意了。姊姊把他做了丈夫，不久就生下一个优异男孩，她叫他哈布里。

这两个女人的猎场靠近两个池塘，她们只拥有其中一个，在那里打鱼。另一个池塘属花豹所有，她们叫男人不要走近那里。然而，他到了那里，因为野兽池塘里鱼比他们自己池塘里多。但是，花豹不这样认为：为了报复，它杀死了这偷盗者，化身为这男人，到了两个女人的营地。天几乎一片漆黑。花豹带着受害者的篮子，里面装着偷盗的鱼。这野兽丈夫用又响又粗的吓人声音对两个女人说，她们可以去煮鱼吃了，而它自己太累了，需要休息；它只想抱着哈布里睡觉。她们把孩子给它，在两个女人吃鱼时，它鼾声如雷，连对岸的人都能听见。它在睡眠时一再呼唤被它杀害和冒充的那个男人的名字。这男人名叫 Mayara-kóto。这使这两个女人惊觉起来，她们怀疑这里有奸诈。她们说：“我们丈夫打呼噜从来没有这么响，他也绝不会叫自己名字。”她们轻轻地把哈布里从睡兽怀中抱出，换入树皮包，带着一支蜡炬和一束柴，抱着婴孩逃跑了。

她们跑着跑着，听到了 Wau-uta 的声音，这时它是个女巫，正在唱歌，还用她的礼仪拨浪鼓伴奏。两个女人循着响声的方向跑去，因

为她们知道，她们将在 Wau-uta 那里得到呵护。在这同时，花豹醒了过来。它发现，怀里抱的已不是儿子，而是一只树皮包，遂勃然大怒。它又恢复兽形，去追逃亡者。后者听到远处传来的声音，于是加紧赶路。她们终于敲响了 Wau-uta 的门。"外面是谁？——我们，两姊妹。"但是，Wau-uta 拒绝开门。这时，这母亲拧哈布里的耳朵，让他哭出声来。Wau-uta 发生了兴趣，问道："这是谁，是个孩子？女孩还是男孩？""这是我的哈布里，一个男孩，"母亲回答说。Wau-uta 急忙开门，请她们进屋。

当花豹来到时，Wau-uta 对它说，她没有见到过人，但是，这野兽闻到了气味，知道她在撒谎。Wau-uta 建议它把头伸进半开的门来自己向她说明。这门上有刺，Wau-uta 把门对准花豹头颈关上，就把它杀死了。但是，两姊妹思念起死去的丈夫，哭了起来。Wau-uta 见她们哭了没完，就对她们说，她们最好去设法种植甘薯，酿制啤酒，以便忘却悲哀。她们想带走哈布里，但 Wau-uta 不同意，说这没有用，她会照料他。

姊妹俩在田里期间，Wau-uta 使这孩子奇迹般地成长，直到成为成人。她给他一支笛子和一些箭。在从种植园回家的归途中，两个女人听到了音乐声，感到很奇怪，因为她们并不记得家里有个男人。她们提心吊胆进入屋子，看到一个年轻男人在吹笛子。可是，哈布里在哪里呢？Wau-uta 谎称，就在她们从小屋出去时，这孩子就出走找她们去了，她以为他和她们在一起。她所以撒谎，是因为她让哈布里长大，使他能做她的情人。她甚至佯装帮助这两个女人找小男孩，同时却又吩咐哈布里说她是他妈妈，还告诉他该如何言行，装做这个身份。

哈布里成了个出色的射手。他打鸟百发百中，Wau-uta 要求他给她带回他杀死的大鸟，而把最小的鸟弄脏后给两个女人。她希望哈布里的母亲和姨母受到伤害，蒙耻而最后离去。但是，她们没有出走，而是

坚持寻找失踪的孩子。这种局面持续了很长时间。每天，哈布里都给Wau-uta带回大的家禽，给两个女人脏污不堪的小鸟。

然而，有一天，哈布里第一次没有捕获猎物，箭扎进了一根悬在小河上方的树枝里，猎人的叔叔水獭在河里抓鱼吃。这地方可爱宜人，哈布里在那里解手，然后小心用叶子把粪便遮盖起来。接着，他爬上了树去取回箭。正在这时，水獭来了，嗅出难闻气味，它们立刻疑心到它们的淘气侄儿。它们发现他在树上，叫他下来，坐下，它们告诉他全部真相：他过着腐化的生活，他没有老妪母亲，他的妈妈是年轻女人，她妹妹是他的姨母。他再也不应该像现在这样分配鸟。相反，大鸟应该给他母亲，即两姊妹中的姐姐，他还应向她道歉，要求原谅他无意的恶行。

于是，哈布里向母亲认错，他把脏的小鸟给Wau-uta。后者大怒，对哈布里说，他会变成疯子，并向他脸上呼气（**对猎人来说，粗气呼吸是不吉利的，参见Roth：1，第164页**）。她愤怒至极，以至什么也吃不下去，她还彻夜痛斥哈布里。但是，第二天，哈布里还是这样给三个女人分配猎物，Wau-uta于是不让他安宁。他也决定带着母亲和姨母逃离。

哈布里用蜂蜡造了条独木舟，一只黑鸭子在夜里把它偷走了。他又用泥土造了条独木舟，但属于另一个种的一只鸭子又把它偷走了。同时，他神速地开垦了一个植物园，让女人们能在里面种甘薯，以备旅途中食用之需。哈布里不时消失，他去制造独木舟，总是利用不同的木料，造成不同的式样，但每次总由一个属于新种的鸭子把舟偷走。最后一条独木舟是用木棉木造的，它留在了他那里。因此，是哈布里制造了第一条独木舟，是他教鸭子游水，因为鸭起初不知道不借助独木舟也能保持浮在水面上。传述者说："事实上，我们其他瓦劳人说，每一个鸭种都拥有一条独特形状的独木舟。"

更加惊人的事情是：翌日，最后一条独木舟长大了。哈布里叫两

个女人往船上装给养，而他继续由Wau-uta陪同种植甘薯片。机会来了，他偷偷地溜回茅舍，带着斧和箭，向岸边进发，同时吩咐门柱保持沉默，因为这个时代门柱会说话，能够在茅舍主人不在家时记下访客。可惜，Haburi忘记也对在那里的一只鹦鹉这样交代，因此，当Wau-uta回来时，这鸟给她指了他的去向。

Wau-uta向岸边赶去，就在哈布里脚踏上他母亲和姨母已在上面的独木舟的那一刻，她到达岸边。这老妪拉住小船叫喊："我的孩子！我的孩子！不要离开我！我是你母亲！"尽管其他人拼命用力用桨打她手指，连船板都快打碎，但她仍不放手。因此，哈布里只得陪伴她，两人向一棵有蜜蜂筑巢的大树进发。哈布里用斧在树干上掏空一个洞，他叫老妪进入洞中去吃蜂蜜。实际上，她痴迷蜂蜜，于是她一边因为想到将失去哈布里而哭泣着，一边慢慢钻进空洞内，哈布里赶紧把洞堵塞住。今天，我们仍看到蛙Wau-uta在树洞里，只是在那里鸣叫。你看它：你可看到它拼命拉住船板时，指端被打扁了。你听它：你可听到它在为失去的情人啜泣："Wang! Wang! Wang!"（Roth：1，第122～125页）

这神话还有其他一些异本，我们在后面要加以考察。如果说我们首先利用罗思的版本，并几乎逐字逐句地将它译出，那么，就构成这神话的虚构创造力、独创性、戏剧构想能力和心理丰富性而言，没有任何一个别的版本可同它相比。实际上，这是个关于一个男孩被一个心怀鬼胎的女保护人收养的故事，她在进入老女主人的角色之前先戏弄两个母亲，但又小心地让她的模棱两可的情感蒙上某种疑云。现代文学要等到《忏悔录》（*Confessions*）问世才敢与之媲美。华伦（Warens）夫人同圭亚那的蛙相比还完全是个年轻女人，而这蛙的年龄和动物本性被赋予一种悲伤和冷漠的色彩，神话的本文已表明，这是传述者心中存在的。这类传说（说这一类，是因为

在美洲口头传说中，这个传说不是硕果仅存，尽管任何一个都不会显得如此光彩夺目）像一道闪光令我们眼目一亮，感叹看到了一个无可辩驳的证据，证明这些原始人（我们以一种读平庸之作时才有的悠闲心情对待他们的发明创造和信念）懂得显示审美的精妙、思想的机智和道德的明智，而这真该教我们惊疑参半。不管怎样，我们让思想史家和批评家去深入反思我们神话的纯文学方面，而我们现在还是来对它做种族志的研究。

（1）故事从两姊妹孤独生活开始，她们出于怜悯而成为一个超自然男人的妻子（她们称“我们的丈夫”）。我们还记得，M_{238}的英雄在娶了第二个妻子之后开始遭厄运，M_{235}的英雄的厄运随着有两个姻姊妹而降临，最后，查科神话的女英雄受两个求婚者之累，他们的竞争招致灾难性的后果。

我已经提请读者注意这种二重性的重要性，它从形式层面反映了在我看来是象征功能的一个固有性质的歧义性（L.-S.：2，第216页）。在这些神话中，这种歧义性用修辞学代码表达，这种代码不断应用于东西和词、个人和标示他的名字、本来意义和比喻意义之间的对立。有一个版本可惜在巴黎查阅不到，我只能从第二手转引，它突出了这种妻子二元性，因为这神话——不过编织到它的初始插段——旨在解释一个男人与两个女人婚配的起源：

M_{242} 阿拉瓦克人：一夫两妻婚（bigamie）的起源

世界上曾只有两姊妹。她们只在梦中见过的第一个男人从天上下凡，教授她们农业、烹饪、纺织和一切文明技艺。由于这个缘故，每个印第安男人现在都有两个妻子。（Dance，第102页）

然而，在圭亚那的几乎每个地方（别处无疑也是如此），一夫两妻制都意味着角色分化。第一个妻子（通常比较年长）有种种责任和特权。即

使她的同伴更年轻,更得宠，她也仍是真正的家庭主妇（Roth：2，第687～688页）。M_{241}的本文没有对第二个妻子做什么修饰，她只是个配偶而已。然而，另一个妻子以非常明确的种植、烹饪和母亲等角色出现。所以，在一夫两妻制中，妻子的二元性并不是简单的对偶，而是一个极化的、有取向的体系。第二个妻子并不重复第一个妻子。她出现时，主要以形体属性作为表示，而正是第一个妻子发生变换，成为妻子功能的某种隐喻——家庭美德的标志。

下面我们来讨论英雄的教化角色。

（2）超自然的丈夫出现在为了榨取淀粉而砍伐棕榈的场合。*Mauritia flexuosa* 开始结果的时候，瓦劳人在树干上砍削出纵向的槽，把树干里面充满的纤维蕊暴露出来。这样挖空的树干用作槽。里面灌入水，同时把果肉磨细，产生大量淀粉，然后取出纤维，让淀粉积淀，做成饼状，放在火上烤干，这样便得到了饼（Roth：2，第216页）。神话开始时引述的另一个棕榈种为 *Euterpe edulis*，神话中它的叶子变成人。印第安人砍伐它，是为了便于采集成熟的果子。把果子放在温水中泡软（烫水会使果子变硬），然后把它们捣成浆。果浆煨炖后，加蜂蜜变甜，再加水后，趁新鲜食用（上引书，第233～234页）。

最后涉及的一个神话中，蜂蜜扮演决定性角色。在这种情况下，这种棕榈果和蜂蜜的习惯结合每每引起查科的“蜂蜜”神话，因为两处都关涉野生的和植物性的食物。即便果蕊在一年的盛大聚会期间供应，选择在棕榈树开始结果[3]时砍伐也意味着旱季结束。在奥雷诺克河三角洲，旱季十分明显，那里降雨量从9月到11月最低，7月达到最高（Knoch，G70～75）。此外，在圭亚那，棕榈树意味着尽管干旱仍有水存在，就像在查科的野果那样，但方式不同：印第安人把 *Mauritia* 和 *Euterpe* 当做某种标志，象征着存在处于浅表处的水；当任何部分都未发现水时，就把树干掏空到树脚（Roth：2，第227页）。最后，像在查科蜂蜜酒起源神话中一样，槽的观念突

出于前沿。*Mauritia* 的树干提供了天然的槽，可在其中制备软质的、湿润的东西，这个木质容器非常坚牢，因此瓦劳人可以用 *Mauritia flexuosa* 树干做茅屋的椿木（Gumilla：第 1 卷，第 145 页）。*Euterpe* 的果子也是在一个槽中制备的，但这里是**他槽**而非**己槽**，即把果子灌入一个已制造好的槽中，而不是槽本身在制造过程中暴露其内容。所以，这里我们又遇到了容器和内容的辩证法，而查科“蜂蜜”神话已就此向我们做了初次例示。然而，它在这种新背景下再现非常意味深长，尤其因为如果说查科的女英雄在开始时扮演痴迷蜂蜜的少女的角色，那么哈布里的神话中的女英雄是个到最后才显露痴迷蜂蜜的、被囚禁在中空的树即天然的槽之中的老妪。

由于主张相同，威尔伯特（9，第 28～44 页）新近发表的版本与罗思的版本惊人地相似。不过，可以注意到，威尔伯特的两个版本中，两姊妹中妹妹是哈布里的母亲，而姊姊充任男性角色——本文强调她的体力强，以及她喜欢做通常属于男人本分的工作，如砍伐棕榈树（参见上引书，第 152 页）。

---

③ 关于 *Mauritia flexuosa* 的季节性结果：“亚马逊河流域……的各部落欢呼成熟果子的出现。他们急切地期待一年的这个时期，以便庆祝他们的重大节日和借此机会进行的订婚”（Corrêa，词条“burity do brejo”）。帕拉“埃米利奥·果埃尔迪”博物馆（Museu Paraense <Emilio Goeldi>）植物部主任保罗·贝塞拉·卡瓦尔康泰（Paulo Bezerra Cavalcante）先生查考了野生棕榈树的许多种的结果期，他回复说（我深深感谢他）：“经过长年观察后确定，果实的成熟基本上在旱季结束或雨季开始时”。据勒库安特（Le Cointe）（第 317～332 页）说在巴西的亚马逊河流域，野生棕榈树大都在 2 月份开始结果。然而，保罗·贝塞拉·卡瓦尔康泰先生指出，*Astrocaryum* 和 *Mauritia* 两个属的结果期为 12 月，*Attalea* 为 11 月（Le Cointe，第 332 页说是 7 月），*Oenocarpus* 为 9 月。不管怎样，这些指示不能照搬到气温判然不同的奥雷诺克河三角洲。

威尔伯特的两个版本都未赋予故事开头出现的两姊妹丈夫以超自然的出身。食人魔的身份未加以详确说明，这身份在这两个版本中也未成为理由，因之去杀印第安人，烧烤他，把肉给两个女人吃，她们从放在包裹上面的阴茎认出这是她们丈夫的被肢解了的身体。尽管有这些差异，食人魔的父性天职还是得到强调：在这两个版本中，威尔伯特像罗思在其版本中一样直接主张，应把婴孩托付给他。两姊妹用抛在身后的阴毛神奇地设置了障碍，由此掩护她们的出逃。蛙用砍树刀杀死食人魔（M_{243}）或用长矛从肛门穿刺到头顶杀死他（M_{244}）。粪便的插段发生在西亚瓦纳人（Siawana）村子，粪便处在哈布里所需要的锅里（M_{243}）或在哈布里的"姨妈"那里，也是弄脏了食物（M_{244}）。

从那里开始，威尔伯特的版本完全不同了。Wau-uta之转换成蛙总是继摄入蜂蜜之后，不过，蜂蜜来源于老妪的一个女婿即她女儿的丈夫：这两个人物第一次听说。这时，M_{243}开始讲述哈布里的其他冒险故事，它们很快带上宇宙学的特征。这英雄遇到一个骷髅缠住他（这个插段在罗思收集到的一个神话中重又出现，我们将在下一卷里考察这个神话；那时我们将表明，这个插段又重复了蛙的故事），然后他射出一支箭，它穿透土地，给他揭示了地下世界，那里由富饶主宰着，其形式为有丰富的棕榈树，以及野猪成群。哈布里和同伴想下到那里去，但一个孕妇挡住道。他们推了她一下，她的肛门脱落，变成星晨。这星辰因在孕妇后面而不能到达地下世界，因为这是最好的萨满，所以今天人类孤立无援，而这种帮助本来会大大改善人类的命运。从这个时代开始，人们制备棕榈蕊，从动物习得种种具体特性。另一个更短的版本结束于Wau-uta转变成蛙（亦见Osborn：1，第164～166页；2，第158～159页。Brett：1，第389～390页）。

因此，像在威尔伯特的那些版本中一样，罗思的这个版本中，棕榈蕊的提取也扮演着首要的角色。实际上，M_{243}作为一个关于这种烹饪制作法的起源的神话出现，而这同瓦劳人祖先传世的关于地球和动物界确定组织

的神话相一致。如果说这个版本关涉的西亚瓦纳人被同西亚瓦尼人(Siawani)相混同，那么，这种局面便得到进一步的加强。西亚瓦尼人是另一个神话（M_{244b}）的题材：后来变成树和电鳐的食人民族，这个民族的灭亡使印第安人掌握文明技艺，而可借以制作棕榈蕊的技术和用具在其中居于首位（Wilbert：9，第 141～145 页）。这种植物的主导地位可以得到解释，只要考虑到："莫里奇棕榈属实际上真被前农业的瓦劳人称为'生命之树'。"他们利用十个不同品种，发展出一种十分有效的树木栽种技术，尤其是，他们认为这种蕊是唯一真正适合于人食用的食物，甚至值得作为献祭神的供品。莫里奇棕榈蕊和鱼被联结起来，冠以名字/nahoro witu/，即"真正的食物"（Wilbert：9，第 16 页）。

（3）女人只食用植物的蕊。婚后，她也食用鱼，这就是说——在上一节里刚刚看到——她的食谱自此之后臻于完全，瓦劳人的全食谱｛淀粉一鱼一蜂蜜｝在一个从生态学（écologique）观点看来不同的背景中重构了如我们所已看到的启示了查科神话的总食谱｛野果一鱼一蜂蜜｝。

然而，这种鱼来源于两个池塘。因此，像在这个神话组的前面已研究过的那些神话中一样，我们在此有两种水，它们从水文学（hydrologique）观点看来是相似的——它们都停滞不流，但从同食物的关系来看，则明显程度不等，因为一个池塘有许多鱼，另一个则很少。于是，我们可以建构"两种水神话组"，并写下：

$$M_{235}\left[\begin{pmatrix}\text{蜂蜜的“水”}\\ \text{(=蜂蜜)}\end{pmatrix}:\begin{pmatrix}\text{女人的水}\\ \text{(月经)}\end{pmatrix}\right]::M_{237}\left[\begin{pmatrix}\text{蛙的水}\\ \text{(停滞的，高的)}\end{pmatrix}:\begin{pmatrix}\text{女人的水}\\ \text{(停滞的，低的)}\end{pmatrix}\right]$$

:: M_{239} [(蛙的水（**停滞的，高的**）)：(女人的水（**?，低的**）)]

:: M_{241} [(女人的水（**停滞的，鱼**）)：(花豹的水（**停滞的，鱼＋**）)]

蜂蜜不是水（除了对蜜蜂而言之外），但它停滞不流。这个神话间接地强调了这个关键特征，为此它详确说明，对立的水是流动的。这就不同于所有其他异本，在那里，两种水都被定义为停滞的，但在高和低的关系上或包含鱼的相对数量上相对立。因此，可以简化后写下：

［停滞的：流动的］::［高的：低的］::［鱼（－）：鱼（＋）］

即水平的对立、垂直的对立和自然的、也可以说是经济的对立。

停滞的水/流动的水这个对立在整个美洲大陆，尤其瓦劳人那里极为明显。远古时代，这些印第安人很知足，男人娶水妖为妻，用姊妹去换取。但他们要求，女人在行经期间必须独处，而这同她们的超自然伙伴的意见相反；从那时起，这些超自然伙伴便不再来纠缠她们了（Roth：1，第241页）。这引起了大量禁忌，尤其是必须在流动的水中洗勺子，甚至在航行中也必须在独木舟中洗它们，否则暴风雨便会降临（上引书，第252、267、270页）。这里应当指出，神话中的黑花豹被认为因咆哮而招致雷鸣。再往南，蒙杜鲁库人从仪式上区分流动的水和停滞的水。前一种水对于拥有头战利品的印第安人的女人以及貘团体的成员来说是禁忌的。因此，这些人不能在河中洗澡，他们把水带到住所洗（Murphy：1，第56、61页）。

圭亚那地区禁止洗烧煮用具或者禁止在流动的水中洗。这种禁忌在北美洲西北部的尤洛克人（Yurok）那里又可看到，他们规定要在停滞的水中洗木食具和油污的手，绝不可在流动的水中洗（Kroeber，载 Elmendorf，第138

页，注⑱)。本文的其余部分提示我们，这种禁忌可能是食物和超自然东西之间的一种普遍不相容关系的一个具体应用。这种情况下，同圭亚那信念的相似性显得更为明显了，并且，为了洞悉两种水之间的对立的本质，诉诸美洲各种不同起因的例子，看来比较稳妥。

在普吉特海峡的特瓦纳人（Twana）那里，青春期少女必须在流动的水中洗身，以便驱除她的状态被玷污的固有危险（上引书，第 441 页）。相反，鳏夫和寡妇的“日常沐浴应在截取小溪或小河而围成的池塘里进行……这种做法至少持续已故配偶埋葬后一个太阳月之久。主要不是为了荡涤传染疾病的污物，而是为了预防未亡人被死者携入冥界”（上引书，第 457 页）。查科的托巴人禁止产妇到河里洗澡，只允许她们到环礁湖里洗（Susnik，第 158 页）。曼丹人（Mandan）把流动的水和停滞的水对立起来，前者“纯净”，后者因失去流动性而“不纯净”（Beckwith，第 2 页）。同样，巴拉圭的瓜拉尼人把“真”水的称号只留给流动的水（Cadogan：6）。

因此，与作为中性化水的停滞的水不同，流动的水构成显著的项。它比较有力量，也比较有功效，但又比较危险：那里有妖精生活着，或者同它直接相关。当着我们把“活水”和“死水”对立起来时，我们是在用隐喻手法言说大致相同的东西。因此，如果说加利福尼亚的尤洛克人强迫青春期少女到瀑布附近进食，那里河水的轰鸣声掩盖了其余一切噪声（Kroeber，45 页），那么，可能是他们和美国东南部的切罗基人一样也相信，喧哗的水是“在说话的”水，负载着超自然的教诲（Mooney，第 426 页）。

如果说，正如两个半球的信念间的相似性所表明的那样，南美洲的神话也有这个问题，那么，其结果是，流动的水被禁止，因为它会打断超自然的角色和人之间业已结成的纽带。然而，我们已经看到，从 M_{237} 开始，停滞的水和流动的水的对立转变成了另一种对立：相对高的水（因为蛙在树心里找它）和相对低的水（人在其中洗澡的池塘）的对立。最后，在 M_{241} 中，这种转换继续发生。现在我们面临的不是两种高度不等的水，而是在

垂直方面相同的两种水，一种是无害的，鱼很少；另一种是有危害的，但就鱼产而言很丰富。在进行这种转换的同时，第一种对立的两个项反转了过来。实际上，从 M_{235} 到 M_{239}，起先停滞的水后来在高处，同超自然的和有益的角色相一致；起先流动的水后来在低处，同人的和有害的角色相一致。在 M_{241} 中，情形恰好相反，因为作用于超自然伙伴（这里是食人妖黑花豹）的符号发生反转。对称地，人的角色起着有益的作用。因此，正是缺少鱼的、就觅食而言不显著的水相应于比较高的水，而蜜蜂和蛙应继续在那里洗澡，人应继续在那里捕鱼。因为，这样事物将各得其所。

这个讨论似乎没有带来什么东西。然而，没有它，我们就得不出上述假说，而只有这个假说才使我们得以在上面的思考中发现威尔伯特的重要版本和罗思版本的共同骨架，它们是我们占有的哈布里神话的最丰富的两个版本。它们表面上的差异何在呢？罗思的版本未包含宇宙学部分。反之，威尔伯特的版本未包含两个池塘的插段。然而，我们刚才已指出，这个插段从其他两个圭亚那神话转换而来，而这两个神话构成我们正在讨论的这个神话组的组成部分。

但是，事实上，这个插段及其转换体系只是一种用虚假的逸事做成的伪装，并未掩盖住威尔伯特重要版本中充斥的宇宙学题材。在这个插段中，两个姊妹的丈夫不愿去一个池塘捕鱼，在那里捕鱼没有危险但很少收获，而这池塘如我们刚才已看到的，相应于前面已考察过的那些神话中的停滞的、相对高的水，因为他喜欢到另一个池塘进行收获丰富但有危险的捕鱼，而这相应于同一些神话中流动的、相对低的水。然而，在威尔伯特版本的最后，哈布里及其同伴即现今印第安人的祖先做了同样的选择但在更重大的尺度上，他们放弃上层世界里在祭司的精神指导下过节俭而平静的生活，因为在下部世界里发现的丰富棕榈和野猪群保证他们有更丰富的食物。他们还不知道，他们为要征服这下部世界，得花费冒巨大危险的代价，这种危险以水中和林中的妖怪为代表，而其中最可怕的正是黑花豹。

因此，罗思版本的超自然角色只是重现了这种祖传的习性，他一心向往较丰富的渔获而走向在它所属的转换体系中意味着一种低的水，尽管M_{241}把这水置于与另一因同样理由而意味着高的水一样的高度上。就此而言，一个古老版本表现得一清二楚：在下部世界里，猎物有许许多多，但相反水很稀少，造物主卡诺纳图（Kanonatu）应当播下雨来壮大河流（Brett：2，第 61～62 页）。所以，在这一切版本中，主人公或主人公们都因一种采取堕落形相的道德过失而成为罪人。跌落在黑花豹脚爪之中的M_{241}主人公的过失隐喻地转换了导致最早人类降世的物理和宇宙堕落的位置。两者相互指谓，如同这组神话的前面几个神话的超自然角色由他的名字（他不许说出它）指谓，也像泼向他的水（大多数南美洲部落，尤其瓦劳人都把这作为求爱的表示）指谓姻姊妹的肉欲，同时对于主要关怀又具有隐喻价值：水犹如火一般燃烧。

（4）无疑可以指出，M_{241}的两姊妹处于和查科神话的女英雄（她自己有一个姊妹）一样的境遇，即夹在一个丈夫和他的情敌之间。在查科，作为供食的英雄的啄木鸟义不容辞地担负丈夫的角色。瓦劳人的丈夫也是供食者，但供给鱼，不供给蜂蜜。像蜂蜜在查科一样，鱼在圭亚那也是一种旱季食物（Roth：2，第 190 页）：在水位低时打鱼最好。此外，蜂蜜在故事结束时出现。

丈夫的情敌在托巴人那里是狐，在瓦劳人那里是黑花豹，或者说在一种情形里是骗子，在另一种情形里是可怖的食人妖。还有一种心理层面上的性质差异。我们已经知道，狐“痴迷女人”，它以色欲为动力。对黑花豹，神话一点也没有这样说。事实上，黑花豹一开始就反“狐”道而行之，因为它带给女人丰富的食物：在罗思的版本中是鱼，在威尔伯特的各版本中是她们丈夫尸体的烤肉块。这后一细节倒接近于热依人英雄的花豹，它烤妻子的尸体，伪装成肉送给妻子的亲属，因为这不幸女人显得过分嗜好蜂蜜：就像同类的男人受害者在此显得过分嗜好鱼。我们再来讨论这一点。

不过，首先黑花豹不同于狐，它毫无色欲动机。它一到女人那里，就说累坏了，只想在按它要求让它怀抱婴孩后马上睡觉——一个土著好父亲的习惯行为是，打猎回家后最急迫的需要是躺在吊床上哄婴孩。这个特征至关重要，因为在所有版本中都碰到它。理由难道不是在于这细节揭示了花豹动机之与狐大相径庭？正像狐"痴迷女人"，花豹显得"痴迷小孩"。这不是色欲，而是给它以活力的父性渴求。在向两个女人显示了其供食才干之后，它就充任婴孩的养父。

在一个食人妖那里的这种自相矛盾的能度显然需要做解释。我将在另一章里提供这种解释。在那里，我将明确说明热依人神话给予我们的启示：这个神话组的域包括双重转换体系。一个体系，我们从本书一开头就展开它；另一个体系则可以说对于前一个体系来说是横的，并且就在我们现在到达的地方与它交叉。由此可见，花豹在这里按养父的方式行事，因为它在与我们神话组相垂直的神话组中扮演相反的角色：强夺孩子母亲的诱奸者。我们后面还要利用的另一个圭亚那神话（M_{287}）提供了这种逆转的范例，因为在那里可以看到受骗的丈夫杀死黑花豹。因此，如果在 M_{241} 中花豹杀死丈夫，而不是相反，那么，它必定不是诱奸者，而是相反（参见本书第 256～263 页）。

我们现在还没有到了进行这种论证，建构整合这两个方面的后设体系的时候，因此，我们暂时宁可满足于做另一种论证，它基于我们已着手确定的查科狐和圭亚那花豹间的平行性，而且是反向进行的。

狐是个骗子，在《生食和熟食》（第 401～403 页）中，我们已表明，以这种类型角色作为英雄的神话往往这样建构：采取拼制方式，把源自各个不同的、甚或对立的神话的组合链片断交互地跨接起来。这产生一种混合的组合链，而其结构本身以其模棱两可表达了骗子的自相矛盾本性。如果令我们感兴趣的实例中果真如此，那么，我们就能够解释**无能诱奸者**的角色，它证明狐是两个相反对的角色并置的一个结果，而这两个角色又都可归为

以其方式与狐相反的角色：或者是**能行的诱奸者**，或者是诱奸者的反面，因此是个**父亲**，但他（按假说）这时应显得**无能**：

骗子	诱奸者	无能的，但是诱奸者$^{(-1)}$＝父亲	**食人妖**
	无能的	诱奸者，但能行（＝无能$^{(-1)}$）	

利用瓦劳人神话，我们已发现了与骗子相对立地规定食人妖的两个组合之一。并且，如我们已说过的，我们后来又遇到另一个组合，而我们当时证明了，第一个组合是它的一种转换。从现在起可以明白，查科的狐和圭亚那的黑花豹作为试图化身为受害者而靠近后者的配偶的角色，对称地相对立。狐乔装成它使她消失的女人，花豹化身为它杀死的男人。一个蚂蚁确信已**目击**狐的真正性别，在被这蚂蚁咬了之后，狐从形体上暴露了它**是什么**：叫出了它再也掩饰不住的声音，或者拽起了裙子。尽管花豹表现为贤夫良父（与狐相反，狐当配偶是那么笨拙），但它从道义上暴露了**它不是什么**：叫出受害者的名字。因此，这个名字事故把查科神话的一个插段换了位，赋予它比喻的意义，并且它还反映了同时又倒置了同一组神话中的其他圭亚那神话（M_{233}、M_{238}）中已遇到过的一个插段。在那里，超自然的角色在他的人同伴说出他的名字时，就与这同伴分离了。这里，人在假冒的超自然同伴说出**不可能是**后者名字的名字（因为这同伴自己叫自己）时与后者分离。

（5）蛙被命名为 Wau-uta。这已是 M_{238} 中的猎人保护者蛙的名字，也是 M_{235} 中英雄的婴孩转变而成为树蛙的名字。这样，我们已从一个变成动物（化身蛙）的婴孩，经过一只雄的猎蛙，过渡到一只好战的雌蛙（她杀死花豹），她把一个婴孩变为成人。在上述各个场合里，这蛙都是 cunauaru，罗思提出，哈布里的好色的女保护者也是这种身份，并且其叫声也与其他神话归于 cunauaru 的相同。

一个女人带着孩子逃跑，两人都被食人妖追逐，在一只蛙那里找到隐

藏地，得到庇护。这构成了一个蒙杜鲁库人神话（M_{143}）的题材，在那里，这种逃跑的诱因也是认出了烤过的丈夫尸体。我们在另一卷里将考察北美洲的类似神话。从蛙扮演萨满角色这个意义上来说，这个瓦劳人神话和这个蒙杜鲁库人神话也是相似的。一个图库纳人神话把萨满的法力的来源归因于cunauaru。因此，值得把它录引在这里，这样，可以用反溯的方式证明我们运用关于这部落的观察资料来阐明圭亚那的某些习俗，是合理的：

M_{245}　图库纳人：萨满巫术的起源

一个两岁的小女孩每夜不停地哭泣。她的母亲恼怒了，把她赶到屋外，这孩子仍不断地只顾哭泣。最后，一只蛙cunauaru突然来到，把她带走。这小姑娘在蛙身边一直待到长大成人，从保护者那里学会了所有魔法，包括治病和杀人的法力。

后来她回到了人间，当时人还不知道巫术。当她年迈而无力维持生计时，她弄来几个少女准备吃。但是，她们讨厌她，拒绝了。夜里，这老妪取出她们的腿骨。少女们站不起身，靠吃骨髓维持生存，这成了她们的唯一食品。

当这罪行被人知晓后，人们砍断了这女巫的脖颈，她收集在连通的双手中流动的血，在上面呼吸，以便把血投向太阳，并说："灵魂也进入你身体！"从此之后，这女受害者的灵魂渗入进了杀人者的身体。（Nim.：13，第100页）

这个图库纳人神话以流泪婴孩的题材回归由负子袋鼠或狐在其中扮演动物拐子角色的神话组（CC，第355页注㉟）。尚未达到"社会化"的流泪小孩坚决处于自然的一边，产生有类似倾向的动物的贪欲：痴迷自然食物蜂蜜或痴迷性"食物"女人或男孩。带着这个观点，并根据痴迷男孩但

更痴迷蜂蜜的雌蛙，我们就可以再来考察查科的痴迷蜂蜜的少女，这少女本来是头雌狐（否则，雄狐不可能要求她人格化）；不过，这少女也为雄狐所痴迷。以后还将回过来讨论这种互易性。

（6）在罗思的版本（M_{241}）中，蛙通过关闭布满刺的门，把进入它居住的中空树的花豹杀死。这种做法使人想起某些查科神话的主人公所使用的做法，即为了在躲藏进一棵中空树之后摆脱一头食人花豹，把一些长矛穿过树干缝隙而杀死这食人兽（M_{246}；Campana，第 320 页）；或者题材转个向，又是花豹把爪子嵌进了树干，再也无法动弹，俯首听凭受害者砍杀（托巴人：M_{23}）。在这两种情形里都是关涉一头雌花豹，它是一个杀死丈夫的女人的隐喻化身，而圭亚那神话的雄花豹则在女人面前化身为被它杀死的她的丈夫。

刚才回顾的那些神话关涉烟草的起源，它从被焚化的雌花豹尸体生长出来。因此，在从蜂蜜和烟草的对立出发，一步一步追踪了各个蜂蜜起源神话所说明的循环之后，现在我们发现我们的球是圆的，因为在到达了离开出发点已有相当远距离的地方，我们开始看出我们知道表征着烟草起源神话的轮廓。

事情还不止于此。在查科神话中成为防御花豹的藏匿处所的中空树是木棉科的/yuchan/（*Chorisia insignis*）树。在另一些查科神话（M_{208}—M_{209}）中，狐正是被/yuchan/树干上布满的刺扎破了肚子。尽管根据我们掌握的资料，cunauaru 似乎总是选择栖息于另一种树（*Bodelschwingia macrophylla* Klotzsch——一种开香花的椴树，当这树长到一定大小，树干会变成中空的；Schomburgk，第 2 卷，第 334 页），然而，事情看来全在于这瓦劳人神话同时重构查科的木棉科植物的自然形态和语义功能。

因此，这里借此机会超前一下故事的叙述进度，强调一下木棉科植物在我们神话中所起的作用。英雄试图用蜂蜡，然后用泥土造独木舟，后来尝试用许多树种造，最后达到利用“*silk-cotton tree*”（“丝棉树”），它是一

种木棉科植物（*Bombax ceiba*，*B. globosum*）。瓦劳人有效地应用了这种比较牢固的树木，不过这种树木适合于制造能乘载 70 到 80 人的巨型独木舟（Roth：2，第 613 页）。一幅线绳游戏图让人记住树干膨胀的树的强大而又粗壮的形象。

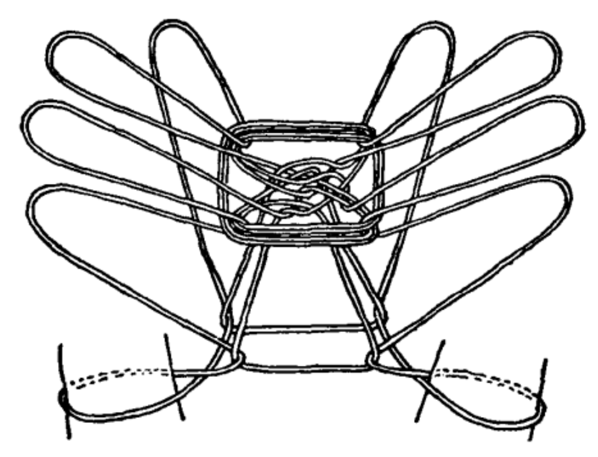


图 12　木棉科植物。瓦劳印第安人的线绳游戏图

（据 Roth：2，第 533 页，图 300）

尤其令人瞩目的是，查科神话从想象的层面反映了某些圭亚那印第安人文化的实际面貌。我们已经提及的马塔科人神话（M_{246}）讲述了，受食人花豹迫害的群体在/yuchan/的树干中空的大穹窿里找到藏身地，把它作为屋子。但是，如果说这个马塔科人神话在这种情况下想象了瓦劳人的实际情形，那么，这种实际情形（以及 M_{241} 提出的神话起源）颠倒了如查科神话所描述的木棉科植物的原始功能。前面开始本讨论（它在另一章里还将继续）时我们已回忆过，在时间的太初，一棵大/yuchan/树在其中空树干里包容全世界所有的水和鱼。因此，水在树里，然而，把树干变成独木舟的技术运作造成了相反的情境：因为这时树在水里。我们在这里又遇到了容器和内容、内部和外部的辩证法，而其复杂性以特别纯粹的方式体现在由木棉科植物的作用所例示的一系列对比（神话的和神话的、神话的和实

际的、实际的和神话的）之中。实际上，要求水和鱼在树里面，人在树外面；要求人在树里面，水在树外面，鱼在水里。在这两种极端情形之间，cunauaru 蛙的生活方式种类占据中间地位：对于它，也仅仅对于它来说，“世界上的所有水”（因为它并不利用任何别的水）仍在树里。如果说 M_{241} 把蜂蜡的独木舟和木棉树木独木舟截然对立起来，那么，难道对于和树蛙在干和湿的轴上同系的（本书第 163 页）蜜蜂来说，不是蜂蜡和蜂蜜取代了树内部的水吗？并且，蜂蜡和蜂蜜难道因此不和树互换在同水的关系中的位置吗？[4]

（7）关于 Wau-uta 给一个已成为大人的男孩的笛子和箭，没有什么特别地方可说的，只是这属于这个性别和这个年龄的正常标志，箭用于狩猎，笛用于恋爱，因为这种乐器用于向姑娘求爱：因此可以理解，在远处听到笛声的女人们断定，她们不相识的一个男人已在屋里。水獭的插段提出了一些在其他方面很复杂的问题。

哈布里的粪便因气味引起水獭厌恶。这令人想起阿拉斯加的特林吉特人（Tlingit）（他们与瓦劳人不是近邻）的一个信条：“他们说‘陆栖的水獭害怕人粪的气味’”（Laguna，第 188 页）。不过，这里提到的水獭不可能同种，

---

④　参见与“像火一般燃烧的水”同系的蜂蜡刀（M_{235}），载 Goeje，第 127 页。在 M_{243} 中，主要对立处于底部漏水的骨独木舟和由用一种树/cachicamo/造的独木舟之间。在 M_{244} 中，它处于用“蜂蜜糕”树木［sweet mouth wood（“甜口木”）］造的漏水独木舟和/cachicamo/木的独木舟之间。

/cachicamo/（*Calophyllum callaba*）是一种树干粗壮（像木棉科植物一样）的藤黄科植物或猪胶树属植物，它的木头以不会腐败著称。在威尔伯特的各个版本中，哈布里还试用椴树科树木，瓦劳语叫/ohori/、/ohoru/，现在（Roth：2，第 82 页）种名为 *Symphonia*，*Moronobea* 也是一种藤黄科植物，其树脂收获最大，常常和蜂蜡糅合在一起，作各种用途，包括给独木舟堵缝。

因为两个地区相隔很远，气候差异也大。M_{241}这神话中集体出没的水獭从这事实来看是 *Lutra brasiliensis*，这个种以 10 到 20 头个体结队生活，而不是 *Lutra felina*（Ahlbrinck，词条“aware-puya”），这个种较小，孤独生活，古代墨西哥人把作为特拉洛克人（Tlaloc）象征的害人本领和性情归于它：总是暗算沐浴者，让他们溺死（Sahagun，第 12 部分，第 68～70 页，词条“auitzotl”）。

然而，不可能不把墨西哥人的这些信念同圭亚那的信念相联属。我们必须援引 Sahagun 的一段话：“当水獭因为没有陷害到人，没有溺死我们常人中的任何人而不高兴时，可以听到仿佛一个小孩在哭。听到这哭声的人自言自语：这可能是一个小孩在哭，是谁呢？一个被遗弃的婴孩。他动了恻隐之心，跑去看了，于是跌入/auitzotl/之手，给溺死了。”（上引书，第 69 页）

显然，这个作为无信用的诱惑者的哭泣小孩同M_{245}和其他神话中出现的难受的大声疾呼者相对称，并且，这个墨西哥人信条在美洲地区也有令人惊异的回响，而在美洲，水獭问题上的共识已给我们留下深刻印象。英属哥伦比亚的嗒吉什（Tagish）印第安人（他们在语言和习俗上与特林吉特人相近）在共同的记忆中把 1898 年对克朗代克地方的黄金的抢夺同一个关于“富婆”（她也是个蛙女）的神话联结起来。有时在夜里，可以听到她怀抱的婴孩在哭泣。人们把这婴孩抢过来，不让他回到母亲那里，向她撒尿，直到她排出金粪（McClellan，第 123 页）。特林吉特人和钦西安人（Tsimshian）在他们的神话中说到一个“湖女”，她嫁给一个印第安人，后者的姊妹养成了“富婆的习惯”，她还使凡是听到她的婴孩哭泣的人都变得富有（Boas：2，第 746 页；参见 Swanton：2，第173～175、366～367 页）。这些母性的女妖雌水獭或蛙（她们的婴孩发出歌声）像墨西哥的水獭一样也用水淹受害者，并且她们和圭亚那同类共同地对粪便怀有恐惧感。唯有同金属财富的联结在圭亚那没有对等的情形：阿拉瓦克人的“水女”令人惊讶

地把梳头用的银梳抛弃在河岸上（Roth：1，第 242 页）；按照巴西南方的信念，火蛇 Mboitata 对铁器抱有激愤之情（Orico：1，第 109 页）。

在圭亚那和全部亚马逊河地区，这些雄性或雌性水中诱惑者常常采取鲸目的形式，通常为 bôto 即亚马逊白海豚（*Inia geoffrensis*）。据贝茨（Bates）说（第 309 页），bôto 成为非常迷信的对象，以致禁止捕杀它（参见 Silva，第 217 页注㊼）。据信，这种动物有时化身为绝色美女，把小伙子吸引到水边。然而，当有一个小伙子被勾引上时，她就用尾巴逮住他，把他拉到水底。按照希帕耶人的说法（M_{247b}），这些海豚是一个奸妇和情夫的后裔，当丈夫——以前受虐待的儿童——发现他们因长时间媾和而身子难分难解时就让他们变成了海豚（Nim.：3，第 387～388 页）。奥雷诺克人（Orénoque）的一支瓜维亚雷河下游的皮亚波科人（Piapoco）更邻近瓦劳人，他们相信有一些坏精灵白天待在水底，但黑夜出来四处游荡，“像婴孩似的啼哭”（Roth：1，第 242 页）。

动物学能指的这种变型十分令人感兴趣，尤其因为海豚本身在两种正相反对的功能之间摇摆：诱惑者的功能和可同水獭相比拟的功能。一个著名的关于英雄波罗诺米纳雷（Poronominaré）的传奇的巴雷人（Boré）（里奥内格罗阿拉瓦克人）神话在一个插段中讲述了，海豚如何使英雄的阴茎被选择居于一个老妪诱奸者阴道之内的害虫叮咬，而变得过分长大之后又恢复到适当大小（Amorim，第 135～138 页）。然而，按照一个蒙杜鲁库人神话（M_{248}），水獭对一个印第安男人也起到这种功能，一个雌蛙使他的阴茎在交媾时变长（Murphy：1，第 127 页）。从这神话加以标音的叫声来看，这蛙可能是 cunauaru。我们以下（本书第 199 页）要分析的另一个蒙杜鲁库人神话（M_{255}）记叙了，太阳和月亮在履行鱼主人的职能时使一个男人倒退到童稚期，他的阴茎无论怎样刺激总是软的（Murphy：1，第 83～85 页；Kruse：3，第 1000～1002 页）。

这一切让人觉得，M_{241} 似乎只是把这两个故事结合起来，把它们隐喻

地表达出来：为了使婴孩哈布里更快地成为情人，雌蛙用魔法加速他的成长，从而使他的阴茎变长。然后，由水獭负起使英雄“婴孩化”的职责，为此，水獭给他重建被遗忘的童年，使他的情感回复到比较稚气。现在，水獭也成了鱼的主人。朔姆布尔克说（转引自 Roth：2，第 190 页），这些动物“常去水边，把鱼一批一批地带回它们习惯上吃鱼的地方。当它们觉得数量已足够时，才坐下来吃。印第安人就利用这种情况：他们躲藏在捕鱼地附近，耐心地等待，当水獭回到河中时就夺取渔获物”。因此，与哈布里所做的相似的排泄行为并不仅仅表明坏的渔夫。这也是象征性地向动物的“锅子”里撒尿，亦即在西亚瓦纳人（Siawana）那里或其“姨妈”那里（M_{243}、M_{244}）由英雄实际完成的一种行为。

尤其是，朔姆布尔克描述的、威尔伯特（2，第 124 页）评述的这种捕鱼技术不可能同阿尔布林克（词条“aware-puya”）以之解释水獭的卡利纳人名字的方式无关：“水獭是水妖的家养动物，而狗是从属于人的，水獭则是为了水妖的”。因为，如果说把这一切征象结合在一起，人们就可以承认，圭亚那印第安人把水獭看做“渔狗”，那么，异常富有启示的是，一个北美洲奥吉布瓦人神话把童稚化的角色赋予狗。在这个神话中，几乎又逐字逐句读到哈布里的故事，我在下一卷里要加以讨论。

由以上所述可知，尽管所涉及的水獭的种各不相同，但是，关于水獭的某些信条在新大陆较为僻远的地区始终存在，其范围从阿拉斯加和英属哥伦比亚直到北美洲的大西洋沿岸，向南经过墨西哥直到圭亚那地区。这些信条总是适应当地的种或者属，因此是非常古老的。但是，很可能各处的经验观察资料给予它们新的活力。说到海中或陆上的水獭，给人留下深刻印象的是，不仅神话，而且博物学家都认识到这些动物的习性极其精致。关于南美洲的大水獭（*Pteroneura brasiliensis*），伊海林指出（词条“ariranha”），它不吃较大鱼的头和骨，而且有一个圭亚那神话（M_{246}）解释了，为什么水獭不吃蟹的脚。至于北极海洋中的水獭，其特征为嗅觉极灵敏，不能

容忍任何脏物,哪怕是一丁点儿，而这同用毛皮隔热的性状相一致（Kenyon）。

也许应当沿这条路径追踪两个美洲印第安人归诸水獭的气味敏感性的起源。但是，即便动物种族志的进步加强了这种解释，仍然同样真实的是，在神话的层面上，水獭和粪便之间的负面的、得到经验证实的联系由一种组合来承载，后者以极端的方式运作，有权用别的方式变换一个由对立构成的体系的各个项，而关于这些对立的经验证实了在诸多状态中只有一个状态，神话思维使之同创造的特权相协调。

一个塔卡纳人神话（M_{249}）诉述，鱼的主人水獭向倒运的捕鱼者指出，它的恶臭的粪便中埋着一块魔石，后者会施恩惠于他们。为了捕鱼丰收，印第安人不得不磨这石头，在自己身上浑身研磨（Hissink-Hahn，第210～211页）。在塔卡纳人神话中，人并不厌恶水獭的臭粪，而地下的矮人则与之相反，他们无肛门，从不净身（他们只吃液体，主要是水），当他们看到第一个来访的人撒尿时，厌恶至极（M_{250}；Hissink-Hahn，第353～354页）。这些无肛门的矮人是生活在地下的犰狳群体，就像水獭生活在水下。并且，水獭也成为类似信条的对象。以前，特鲁梅人（Trumaï）说（M_{251}），水獭是无肛门的动物，通过嘴排泄（Murphy-Quain，第74页）。这个辛古（Xingu）神话回到了博罗罗人神话中一个关于烟草起源的神话（在对这个神话做分析的过程中，烟草起源问题因此第二次出现在我们的视野中）：没有呼出烟草的烟的人（在上部而不是下部被堵塞的人）变成了水獭（M_{27}；CC，第141页），而这神话详确说明，这种动物眼睛极小，因此也被堵塞，在表面没有开孔。

现在，把这一切迹象汇集起来，我们就可以看出水獭在其中占有特殊地位的一个体系的轮廓，在这个神话系列中，人物在上部或下部、前部或后部开孔或堵塞，有阳性的或阴性的缺陷，时而关涉肛门或阴道，时而关涉嘴、眼、鼻或耳。也许因为水獭曾经堵塞过，不知道排泄的功能，所以，M_{241}中的水獭现在也恐惧人的粪便。但是，在一个韦韦人（Waiwai）神话

（M_{252}）中，水獭从堵塞的转变成开孔的。在这神话中，世界上仅存的孪生兄弟跟同一头雌水獭交媾。这个土生土长的动物提出抗议说，它不是女人，它命令两兄弟去渔获女人（所以女人与鱼等同），当时女人的阴道带齿，所以他们必须清除这些齿，以使她们不再是不可穿透的（Fock，第42页；参见Derbyshire，第73～74页），换言之不再是无法钻孔而入的。水獭在特鲁梅人那里是下部堵塞，在博罗罗人那里是上部堵塞，在韦韦人那里是上部开孔。在耶巴拉纳人（Yabarana）那里，由于第四次转换，水獭成为开孔的，并且是在下部："我们的传述者回忆说，水獭是引起月经的原因，但他们无法做出解释"（M_{253}；Wilbert：8，第145页）。

	特鲁梅人	博罗罗人	韦韦人	耶巴拉纳人
堵塞/开孔…………	+	+	−	−
主动/被动…………	−	−	−	+
上部/下部…………	−	+	+	−
前部/后部…………	−	+	+	+

无疑，对南美洲神话做方法的研究排除了其他的组合，或者对于同一些组合，不允许对"上"和"下"、"前"和"后"下不同的定义（参见CC，第183页）。例如，一个尤帕人（Yupa）神话（M_{254a}）讲述一头雌水獭，被一个渔夫收为养女，她供给他大量的鱼。但是，她拒绝为女人捕鱼。她被养父**弄伤了头**，出了大量的血。为了进行报复，她离开了男人，带走了所有的鱼（Wilbert：7，第880～881页）。按照一个卡蒂奥人（Catio）神话（M_{254b}），一头河狸鼠（?）**钻刺**一个男人，使他受孕（Rochereau，第100～101页）。眼下，我们只要提出问题就可以了。我们马上转入另一个问题，面对它，我们也只是勾勒其轮廓。

如果说耶巴拉纳人传述者模糊地回忆起，他们的神话确立了水獭和月经之间的因果关系，那么，他们倒是精确地记住了一个故事，它说，一个

犯乱伦罪的兄弟对这种生理功能的出现负有责任，他后来变成了月亮（M_{253}；Wilbert：8，第156页）。如果没有大量证据证明，土著思维往往按同等地位交换月亮和水獭，那么就只能在这神话中看到两种传统，即两个美洲局部地区的传统和其余广阔地区的传统之间存在矛盾。我们已经比较了（第170页）哈布里神话水獭插段和许多蒙杜鲁库人神话，关于后者，现在可以讨论一下。在M_{248}中，一个猎人被一个cunauaru 雌蛙勾引，后者隐喻化为一个美貌少女，但在性交达到高潮时，她又恢复蛙形，使被她紧紧包裹在阴道里的情人阴茎变长。当她最后释放了这个不幸者之后，后者恳求水獭相助，水獭借口关心他，却用相反的不相称使他苦恼：水獭使他的阴茎变得出奇的小。如我们已指出的那样，这个故事从本来意义上表达了M_{241}从比喻意义上讲述的故事。一方面，老雌蛙赋予哈布里与他实际年龄不相称的性器官和性欲；另一方面，水獭修复这种境况，并且甚至走得更远：使英雄在心理上回到婴儿期，而这个过程可以看做为历史上最早的心理分析治疗……⑤

我们还只是简单提及的这个蒙杜鲁库人神话对这一切细节说得令人瞩目地明白：

M_{255}　蒙杜鲁库人：夏天和冬天太阳的起源

一个名叫卡鲁厄塔鲁伊本（Karuetaruyben）的印第安人长得很丑，因此他的妻子拒绝他亲近，欺侮他。一天，在用渔毒集体打鱼之后，他独自坐在岸边苦苦思索自己的命运。太阳和他的妻子月亮突然出现。他们

⑤　不要忘记在新大陆的另一端，萨满人会式期间皮袋有着教育作用，其例证为在许多玩具 haida 上用人和动物语言相结合绘着图形。

长满毛发，声音有如貘，这个孤独的印第安人看着他们往河里扔鱼的头和骨，它们马上就复活。

这两个神要求卡鲁厄塔鲁伊本讲述身世。为了验明他的话是否真实，太阳命令他的妻子勾引他。卡鲁厄塔鲁伊本不仅丑而且阳痿，他的阴茎总是无望地萎软……于是，太阳用魔法使卡鲁厄塔鲁伊本变成胚胎，把他放入他妻子的子宫之中。三天以后，她生下一个男孩，太阳让他长大，并使他相貌堂堂。当这运作完成之后，太阳给了他满满一篮鱼作为礼物，叫他回到村里，娶另一个女人为妻，而把嘲笑过他的那个女人抛弃掉。

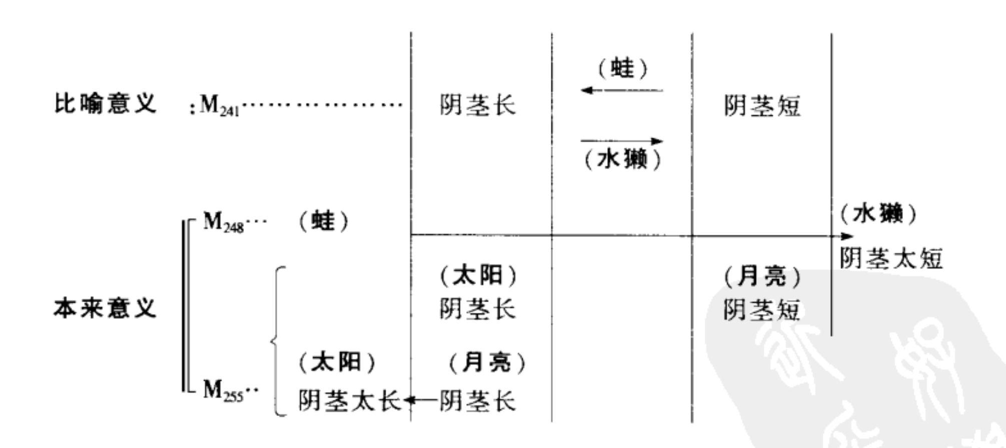
这英雄有个姻兄弟，为人宽厚，名叫乌阿库拉姆帕(Uakurampé)。后者对姊妹丈夫的变化大吃一惊，拼命打听，直到知道其中奥秘，以便仿效。但是，当月亮勾引他时，乌阿库拉姆帕和她发生关系。为了报复，太阳使他变丑，成为伛偻之人（或者按照另一个版本，通过挤拉鼻子、眼睛“和身体其他部位”而使他变丑）。然后，太阳打发他回到妻子那里，但未给他礼物。按照这些版本，这妻子仍容忍了这坏丈夫，或者她再也不喜欢他了。“卡鲁厄塔鲁伊本用笛子吹奏说，你的过错在于你对你母亲的阴道太感好奇……”

这两个英雄分别变成旱季光芒四射的太阳和雨季阴暗的太阳。(Kruse：3，第1000～1002页；Murphy：1，第83～86页)

这个神话我们只保留了其中同我们的分析直接有关的几个方面（其余方面另行研讨），而这引发我们提出不少意见。第一，太阳和月亮在那里是作为多毛发的捕鱼神手出现的，而就此而言等同于水獭，并且像水獭一样尊敬鱼的头和骨。水獭注意不吃它们，而太阳和月亮使它们复活。第二，它们不是像哈布里那样根据粪便的臭味认出英雄，而是借助另一个生理缺陷认识他：他的阳痿，其证据为无论怎样诱惑，他的阴茎仍然又小又软。因此，

与 M_{241} 相比，我们在此看到机体代码的一种双重变型：在下身的解剖学范畴方面，前部取代后部，生殖功能取代排泄功能；另一方面，且如果现在比较 M_{255} 和 M_{248}，而可注意的一种双重的、令人瞩目的逆转。在 M_{248} 中，被雌蛙弄得过分长的阴茎又被水獭弄得过分短，而在 M_{255} 中，在很快变成母亲的一个所谓女主人存在的情况下，一个阴茎仍然很短（这同 M_{241} 中的蛙适成对比，它是一个很快变成女主人的所谓母亲），它被太阳弄到合理的长度，而这不同于同一神话中第二个英雄的情形，他的阴茎开始时长度合理，但最后变成太长（这至少允许设定以上所引克鲁泽版本的本文）。[6]下面的表最能清楚地表达上述的考虑。

这组神话的同质性也从 M_{255} 的英雄的名字得到证实。卡鲁厄塔鲁伊本意谓“眼睛呈血红色的雄性红金刚鹦鹉”，但这英雄也叫 Bekit-tare-bé 即“长得神速的男孩”（Kruse：3，第 1001 页），因为他的成长由魔法引起，而这又使他同哈布里多了一种联系。



玻利维亚东部的一个神话已知有许多异本，它显然属于这一神话组：

M_{256} 塔卡纳人：月亮的情人

一个女人的棉花种植园每夜遭窃。她的丈夫惊讶地发现两个偷儿：两个天体姊妹月亮和晨星。

这男人爱上了前者，她非常美丽，但她婉拒，劝他还是对她姊妹感兴趣为好。最后，她退让了，不过要求他在同她上床之前先小心编一只大背篓。在交媾时，这男人的阴茎变得极其长。它变得巨大无比，因此，它的所有者不得不把它放在大背篓里，它在里面像蛇一样盘旋起来，甚至从上面溢出。

这男人载着如此负荷回到了村里，诉述了他的遭遇。入夜，他的阴茎从背篓中出来，到处游荡，寻找可以交媾的女人。全世界都十分惊恐，一位其女儿已遭到过袭击的印第安人惊慌地保护她。当他看到这阴茎进入茅舍时，就截去其端头，后者变成了蛇。这长阴茎男人死去了，蛇则变成了白蚁的母亲，人们今天仍可听到后者的嘶嘶叫声。在其他一些版本中，这阴茎被它的所有者、月亮或者遭袭击的女人截断。（Hissink-Hahn，第81～83页）

因此，在对偶**水獭/蛙**和其他一些同系的对偶，即**太阳/月亮**、**夏天太阳/冬天太阳**（在M_{255}中，在那里而且月亮是后者的妻子）、**晨星/月亮**（在M_{256}中）等等之间存在一种相关而又对立的关系。

⑥ 如果这个蒙杜鲁库人神话未能对古代玛雅神庙中图案里的年轻英俊的太阳神和老丑的长鼻神之间的明显对立有所昭示，那么，研究者会发生很大兴趣。

*
* *

我现在从一个新的角度来探讨这个问题。大家还记得，在 M_{241} 中，英雄发明了独木舟，为逃跑做准备。他制造的第一批小船被鸭偷走，这时鸭还不会游水，而正是通过利用——也可以说通过化身为——哈布里造的独木舟学会了这种技艺。然而，我们已经知道的在查科的那些神话，或者其主人公以鸭为一方，以太阳和月亮为另一方，而且还包含因粪便臭气而暴露人物真面目的题材，或者复现了我们刚才考察过的圭亚那—亚马逊神话总体，但带有三个不同的方面：

M_{257} 马塔科人：月亮黑点的起源

太阳在捕捉鸭。它变成一只鸭，带着一张网，潜入环礁湖中，沉到鸭子的下面。每当逮住一个鸭，它就杀掉，并且不让其他鸭察觉。事毕，它把鸭子分派给全体村民，又把一只老禽给了月亮。月亮很不高兴，遂决意自己去捕捉，也采用太阳的技巧。但是，这当儿鸭变得乖巧了。它们解大便，迫使伪装成鸭的月亮跟着这样做。与鸭不同，月亮的粪便奇臭。于是，这些鸟识破了月亮，群起而攻之。它们用爪子抓它，剥它的体肤，以致它们的受害者差点大出血。月亮的黑点就是鸭爪留在它腹部的蓝色伤痕。(Métraux：3，第 14～15 页)

梅特罗（5，第 141～143 页）引用过这神话的两个异本，一个是查马科科人的，它用“鸵鸟”（*Rhea*），取代鸭；另一个源于托巴人，用狐骗子取代月亮。这一切神话尽管有着这些差别，但仍构成一组，因而可以给这个神话组规定骨架而又不影响其复杂性。有些神话考虑月亮黑点或月亮本身的起源。美洲印第安人的自然哲学尤其让月亮呈阳性形相而使这个天体对

月经负责。另一些神话也关涉一种生理过程，即本来意义或比喻意义上的阴茎变长或缩短，它也同月亮相联结，但这次取其阴性形相。

因此，问题始终在于可参照生理成熟加以定义的一个事件，这事件或者关涉女性，或者关涉男性，而在后一种情形下，这种神话从正面或反面描述它。不举或阴茎过短在男人象征着处于童年或返老还童。当男人反过来表现出亢进或早熟时，则这种特殊状况的过度特征表现为过长的阴茎或（过）臭的粪便。这不是等于说：男人那里的臭粪便[7]相当于女人那里通常以月经为例示的那种异型现象？

---

⑦ 关于粪的语义学，有许多话可以说。威廉森（Williamson）在其可纪念的著作（第280～281页）中证明了新几内亚的精灵马弗鲁（Mafulu）所面对的烹饪废物和粪便间的对立。这个对立的两极会发生反转，视有关的人是成人还是幼儿而定。成年人不关心粪便，但不适合食用的烹饪废物应当小心保存起来，以免被人忽视，然后被扔入水中，以确保它们不造成危害。如果是幼儿，则情形相反：人们不会注意给他们留的不可食用的烹饪废物，但会小心收集他们的粪便，把它们放在安全的处所。根据新近的观察资料可知，新几内亚山地土著用专门的屋子存放婴儿粪便（Aufenanger）。因此，事情似乎是，残余物在可消化食物的这一边或那一边都构成食者的不可分离的部分，不过这或者在事前或者在事后，视年龄而定。这样，我们又遇到了我对婆罗洲的皮南人（Penan）的某些习惯所作的解释，他们似乎认为，一个幼儿的食物构成其人身的不可分离的部分（L.-S.：9，第262～263页，注）：

成人（不可消化的部分、已消化的部分）

不可消化 已消化 未消化
的部分 的部分 的部分

儿童（已消化的部分、未消化的部分）

某些迹象提示，南美洲印第安人也设想这种类型的对立，不过他们代之以垂死的儿童，

如果这个假说是准确的，那么结果便是，M_{241}的英雄哈布里经历的循环与一个少女从出生直到青春期的循环相反。水獭使他从病态的成年到达正常的童年，而一个小女孩在月亮干预下应当等待正常的成熟，但成熟以内在地带病理性的月经的来潮为标志，因为土著思维把经血当做脏物和毒。神话的这种复归性步骤证实了我们一开始就已认识到的属于同一组的全部神话的一个特征，我们现在以一种新的方式来证实它。

而后者相对于成人（就年龄而言），是同"出生的"儿童相对称的。玻利维亚的西里奥诺人用篮子盛危重病人忍受垂死痛苦期间的呕吐物和粪便。死亡之后，篮内的东西就在坟墓附近倒空（Holmberg，第 88 页）。也许生活在普鲁斯河和儒鲁亚河之间的耶马马迪人（Yamamadi）奉行相反的习惯做法，因为他们建造一种斜坡，从茅舍直到树林，这可能是灵魂之路，但也可能是为病人提供方便，让他们能到户外去解大小便（Ehrenreich，第 109 页）。

对于美洲来说，粪便的语义问题是应当探讨的，因为关于一个能吃自己粪便的神奇婴孩的北美神话和关于一个能吃经血的同样神奇的婴孩的南美版本适成对比（卡蒂奥人，载 Rochereau，第 100 页）。另一方面，如果说粪便和儿童身体很难分离开来，那么，噪音亦复如此，采用声学代码的令婴孩无法忍受的吵闹［这提供了前面（第 189 页）扼述的神话的题材］等当于嗅觉代码层面上的恶臭粪便。因此，由于在《生食和熟食》中已经指出的喧闹和恶臭之根本上等同（这一点我在其他场合还要援用），故噪音和粪便可以互换。

这个对比也对水獭的语义地位提供了一个补充提示：由于一个虚假成人排出臭粪，因此水獭把他送回他的母亲那里；因为一个"虚假"儿童（他无端地叫喊）发出刺耳喧闹声，所以蛙、负子袋鼠或狐使他远离母亲。我们已由 M_{241} 知道，水獭和蛙大相径庭，前面作的说明使我们得以推广这个关系。为了推进这个分析，最好再把水獭同其他动物（每每是各种鸟）做比较，这些动物无论在南美洲还是北美洲都溯源于一个被同亲人远远隔离的、自由称为其父母的超自然精灵抚养的儿童。

实际上，我们还没有研讨过鸭。这种禽在北美洲神话中占据着特殊重要的地位，并且最好依据两半球的神话来建构神话的体系。眼下事情还未臻于成熟，我们还只能仅在南美洲的背景下提出两点考虑。

第一，M_{241}使得到蛙庇护的英雄成为动物界的一个部分的不自觉的主宰。他发明的每一种类型独木舟都被不定种的鸭盗走，而鸭通过占有独木舟而掌握作为其示差特性的游泳本领。由此可知，M_{241}和M_{238}之间存在着直接的亲缘关系。在M_{238}中，也受到蛙庇护的另一个猎人成为动物界组织的不自觉的创造者，不过这次是整个动物界。M_{238}中按尾巴和科别构成等级体系的动物总体到M_{241}中转变成包含各个不同种的一个特定动物科。因此，随着从一个神话到另一个神话，分类学的雄心在消灭乃至泯灭。剩下来要做的是看看这里的缘由和过程。

M_{238}所提供的动物学的和自然的组织产生于文化的赤贫：如果英雄不是无能的猎手，就绝不会产生这种组织。相反，在M_{241}中，它产生于文化的征服：航行技术的征服，这种技艺的发明对于鸭之能体现技术客体——独木舟来说是必要的，而鸭的现实形相得助于独木舟。这种观念意味着，鸭并不构成原始动物界的组成部分。鸭导源于文化作品，这证明了，就是在自然界中也有局部的文化复归。

有人会怀疑我们对这个神话小题大做。然而，在一个源自亚马逊河下游的图皮人神话（M_{226b}）中又可看到这种理论。这个神话将放在以后加以扼述和讨论，眼下只要从中摄取一个题材就够了。由于违犯一条禁令，东西变成了动物：篮子产生花豹，渔夫和他的独木舟变成鸭："渔夫的头中产生了鸭的头和喙，独木舟中产生它的身体，桨中产生它的蹼"（Couto de Magalhães，第 233 页）。

卡拉雅人说（M_{236b}），造物主卡纳希胡厄（Kanaschiwué）给了鸭一条泥独木舟，以换取这禽让与他的机动金属船（Baldus：5，第 33 页）。在瓦皮迪亚纳人大洪水神话（M_{115}）中，转变成独木舟的鸭喙可以让一家浮游

(Ogilvie，第 66 页)。

更有甚者，一个陶利潘人神话（M_{326c}）在一个人夺取了一种神奇器具之后把他变成了鸭，它是一种自动工作的农具（self-working agricultural implements)。如果他的姻兄弟们没有罪恶地弄了这些极妙工具，人本来不用在田里含辛茹苦（K.-G.：1，第 124～128 页）。这同 M_{241} 显然有共通之处：在一种情形里，英雄创造了鸭，然后随同文明技艺一起消失；在另一种情形里，这英雄在使“超文明”的技艺归于消失后变成了鸭，我们已看到，这技艺已由其名字作了完美的形容，而哈布里拒绝把这种技艺给予印第安人，因为这种技艺属于布兰克人（Blancs）所有。[⑧] 由此可见，这些神话的对比表明，在前两个神话中，鸭体现蜕变为动物的独木舟[⑨]，不是偶然的，也不是神话讲述者的想入非非。同样，我们也可明白为什么在一个关于我们屡屡强调的复归性步骤的神话中，作为创造者的英雄的作用停留在一个有限的范围里：按照土著的思想，在这个范围里，这种创造正是采取复归的形式。这种复归乃从文化向自然进行，而这就又提出了一个问题。为了结束关于鸭的研讨，我们暂不去解决它。

实际上，如果说鸭就文化关系而言等同于独木舟，那么，就自然范围来说，鸭同鱼保持着相关而又对立的关系。鱼在水下游，而这些神话在议论中解释了鸭作为前独木舟为什么在水上游。蒙杜鲁库人神话中的捕鱼者太阳和月亮在查科神话中成为捕鸭者。所以是渔夫而不是猎人，是因为这些神话意在描述所应用的技术：鸭由一个出现在水中间并在那里游的人物用网捕捉。此外，这种捕捉从高到低进行：所捕获的禽被拉到水底；而捕

⑧　关于自己为主人工作的农具题材又转变成器物造反即月亮的治理使命的负面极端的题材，参见 CC，第 389 页注⑪。

⑨　在北美洲的易洛魁人和瓦马纳基（Wabanaki）种群的印第安人那里也可看到鸭同化为独木舟。

鱼，更确切地说水獭进行的捕鱼是从低到高进行的：把鱼从水中捞上来，以便存放在岸上。

M_{241}把哈布里描绘成专门捕鸟的猎人。正是他第一次捕猎失败的时候，他解大便，把粪撒在水獭吃东西的地方。因此，这种产生粪便而不是食物的“反捕鱼”是像捕鸭一样从高到低而不是从低到高进行的。就水獭是捕鱼者而言，这冒犯了水獭。

因此，重要的在于要知道，是否存在一个项，它同鱼保持的关系与鸭同独木舟保持的关系相关联。已经援引过的一个神话（M_{252}）给我们提供了这个项，而且也正是以水獭为中介。当不知道女人的孪生兄弟要求在水獭的眼睛里满足性欲时，水獭向这两个文化英雄解释说，它不是女人，而女人在水中；他们应当到那里去捕捉她们。最早的女人是鱼，或者是由于同丈夫争吵，她们遂决定变成鱼。以此为题材的神话非常之多，可以列出一张清单来。就像鸭是前独木舟，女人是前鱼。如果说前者构成从文化向自然的复归，则后者构成从自然向文化的进步；而这两个界域间的差异在任何情形下都是很小的。

按照这种解释，以鱼为食的水獭同女人保持的关系带着模棱两可的特征。在一个博罗罗人神话（M_{21}）中，水獭成为谋害丈夫的女人的同伙，并供给她们鱼，条件是她们让它们满足性欲。相反，已扼述过的一个尤帕人神话（M_{254a}）详确说明，水獭为被它收养的印第安男人捕鱼，但拒绝为女人提供这种服务。因此，水獭处处是男人，或者是男人出身；韦韦人神话中的水獭被两个不谙世事的人要求作为女人侍候它们时怒不可遏。而且，它们还反其道而行之。

我们已经看到，哈布里在发明独木舟时区分了各个不同鸭科。这样，他以溯因方式部分地整理了自然界。但在同时，他还对文化做出决定性贡献，而人们可能认为，神话的复归性遭到这种偏见反对。布雷特（Brett）的那些古老版本有助于解决这个困难。按照这作者的标音，哈布里的名字为阿博雷

(Aboré)，他作为“发明之父”出现。如果他不必逃离他的老妻子，印第安人本来可以充分享用他的机巧的其他成果，尤其编织的衣服。罗思指示的一个异本甚至说，英雄的逃离终止于布兰克人的区域（M_{244}说，特立尼达的岛屿），他们的技艺得之于他（Roth：1，第125页）。如果说应当把哈布里或瓦劳人的阿博雷当做古代阿拉瓦克人称之为阿卢比里（Alubiri）或胡毕里（Hubuiri）的神，那么，就应当赋予朔姆布尔克的意见以同等重要的意义：“这个角色与人关系不大”（上引书，第120页）。除了航行这种唯一似乎可归功于土著的文明技艺之外，这里关涉的实际上也就是文化——或者比他们的文化更优越的文化——的丧失了。

现在，在一切方面都比罗思和威尔伯特的版本贫乏的布雷特版本（M_{258}）所以十分令人感兴趣，是因为它们在某种意义说横跨了圭亚那神话组和热依人神话组，后者的女英雄像查科的神话一样也是痴迷蜂蜜的少女。阿博雷是一个老雌蛙 Wowtā 的丈夫，后者在他还是婴孩时就化身女人捕获他。她不停地派他去寻找蜂蜜，她酷嗜蜂蜜。他不堪忍受，最后把她囚禁在一棵中空的树中而摆脱了她。然后，他乘上偷偷制造的蜂蜡独木舟逃离了。他的离去使印第安人失去许多其他发明（Brett：1，第394～395页；2，第76～83页）。

在这个冗长异本结束的时候，指出下述一点是适宜的：在它的两个相继部分（分别由M_{237}到M_{239}和M_{241}到M_{258}例示）中，它同一个重要的卡拉雅人神话（M_{177}）保持一种值得加以专门研究的转换关系，在后一个神话中，除了身体溃烂的小兄弟遭到母亲拒弃（参见M_{245}），以祖父提供的脏物为食之外，他的哥哥们，一些倒霉的猎人成为吼猴 guariba 的受害者。他被一条蛇治愈后，得到一只蛙保护，换取虚伪的爱抚。他靠着蛙给予的标枪（对于每种类型食物都有一根标枪）成为神奇的猎人。这种标枪涂上一种软膏后会效力减退，因此，它等当于一种反猎毒。尽管这英雄禁止人触摸他的神奇武器，但还是有一个姻兄弟去握了蜂蜜标枪（蜂蜜的采集在此视同打猎，

这同奥帕耶人神话M_{192}相反，后者把蜂蜜的采集视同农业），结果这个姻兄弟的冒失招致一个妖怪出现，他杀死了全部村民（Ehrenreich，第 84～86 页）。我还将从另一种背景、就其他一些版本讨论这个神话（本书第 404 页）。



Ⅱ　变奏曲 4，5，6

4. 第四变奏曲
[○⇨○] ↔ [蛙⇨花豹]

现在我们熟悉了树蛙 cunauaru 的角色和习性。然而，我们尚需了解，按照亚马逊河流域的图皮人的说法，这种蛙能变成花豹/yawarétécunawarú/（Tastevin：2，词条“cunawarú”）。其他各个部落也抱有这种信念［苏拉拉人（Surára），载 Becher：1，第 114～115 页］。圭亚那的奥耶纳人称神话的花豹——按图皮人为蓝的，在圭亚那为黑的（参见 M_{238}）——为/Kunawaru-imö/即“大 Cunauaru”（Goeje，第 48 页）。

这些神话使我们得以分多个阶段来分析这转换。

M_{259}　瓦劳人：树木未婚妻

纳哈科博尼（Nahakoboni）（这名字意为“吃得很多的人”）没有女儿。他步入老年后开始担心起来。没有女儿，也就没有女婿；那么，谁来关心他呢？于是，他在一棵李树的树干上刻了一个女儿；他非常能干，因此这少女出落成绝色佳人，所有动物竞相向她求婚。这老人一个一个听他们说，但当太阳耶尔（Yar）出场时，纳哈科博尼想，这样的女婿值得考验一番。

因此，他给耶尔布置了各种任务，其细节毋须赘述，除了一个任

务而外，这任务在于把 M_{238} 中的蛙教授的神奇技术反转过来，因为这里英雄必须击中目标，尽管给他的命令是瞄准上面（参见本书第166页）。不管怎样，太阳光荣地通过了考验，终于同美女乌西迪乌（Usi-diu）［字面意为英语（“seed-tree”）（“种籽树”）］喜结良缘。但是，当他向她表示要做爱时，他发现这不可能，因为作者在当时雕刻这少女时，忘记了一个关键细节，而他现在承认已无法补上。耶尔讨教了鸟 bunia。它答应帮助他，接近，哄骗这少妇，抓住有利时机钻出了那个缺少的开孔，然后又去除在那里的一条蛇。从此之后，就再也没有什么东西阻碍这两个年轻人欢爱了。

岳父大怒，女婿竟敢批评他的作品，擅自叫鸟 bunia 来改良它。他耐心等待报复的时机。当种植季节到来时，他一连多次用魔法破坏女婿的劳作。但是，女婿在一个精灵的帮助下成功地耕耘了田地。尽管这老人用魔法害人，他还是为岳父建造了一个小屋。最后，他一心挂念在自己家庭上，妻子和他长年过得很快乐。

一天，耶尔决定出去旅行，向西进发。乌西迪乌正在怀孕，因此他建议她小步走。她唯丈夫的足迹是从，小心地始终走右边；并且，为了避免混淆，他在向左拐的道上撒下羽毛。起先一切顺利。但是，到了一个地方，风把羽毛刮走了，于是这女人迷惑起来。这时，她怀着的婴孩说话了，给她指路。他还要求她采摘花朵。当她弯下身去时，一只黄蜂从这少女身下刺她。她想杀死它，但未击中目标，却伤了她自己。她腹中的婴孩认为，这一击是对准他的。他大怒，拒绝给母亲引路，后者于是晕头转向。最后，她来到一个大屋子，里面的唯一居住者是南约博（Nanyobo）（一只大雌蛙的名字），她化身一个又老又强壮的女人。在女旅客休息之后，这蛙要她抓虱子，但叫她注意不要弄死牙齿之间的害虫，因为它有毒。这少女由于太疲劳，忘记了这告诫，仍按老习惯行事。她很快死去。

这蛙打开了女尸的腹部，取出不是一个而是两个漂亮男孩马库耐马（Makunaima）和皮亚（Pia），她慈爱地扶养他们成长。两个孩子长大了，开始打猎，猎物先是鸟，然后是鱼（用箭射）和大猎物。这蛙对他们说："尤其不要忘记把你们的鱼放在太阳下晒干，不要放在火上烘干。"然而，她派他们去采集树木，而当他们回来时，鱼总是已煮到恰到好处。实际上，这蛙吐出火焰，在两兄弟回来之前又吞咽下去，使得他俩从来未见到过火。为好奇心所驱使，一个男孩变成蜥蜴去侦察这老妪。他看到她吐出火焰，从颈部放出一种白色物质，有如巴拉塔枪弹木树（*Mimusops balata*）的淀粉。两兄弟厌恶这种做法，遂决定杀死养母。他们开垦出了一片田，然后种上一棵树，安置在田的中央。他们围着这树堆起一个柴垛，再点上火。当老妪生火时，她身体中的火通过柴把，这柴把是 /hima-heru/（*Gualtheria uregon*？参见 Roth：2，第 70 页）的木头，今天人们仍用它通过摩擦生火。（Roth：1，第 130～133 页）

威尔伯特给出这神话的一个简短版本（M_{260}），缩简为木雕女人即纳哈科博尼女儿的插段，许多鸟相继来弄破她的处女膜。有些鸟失败了，因为这木头太坚硬。它们用钩状的或开裂的喙尝试。另一个鸟成功了，少女的血流入一个罐中，许多种鸟来涂抹这血，先是红的，然后是白的，最后是黑的。这样，它们获得了各自的特殊羽毛。"丑鸟"最后到，因此它的羽毛呈黑色（Wilbert：9，第 130～131 页）。

对这个异本可以做评述。树干上雕刻的未婚妻的题材见诸大陆上僻远的地区：从阿拉斯加的特林吉特人（M_{261}，那里这女人是哑巴，因此在上部而不是下部堵塞；参见 Swanton：2，第 181～182 页）[10] 直到玻利维亚，在那里，这题材构成一个塔卡纳人神话（M_{262}）的对象，它以戏剧性方式告终：由魔鬼激活的木偶把她的人丈夫送上了西天（Hissink-Hahn，第 515 页）。在瓦劳人那里，可以看到这神话（$M_{263a,b}$）采取未婚少男的故事的形式，他在棕榈树

Mauritia 的树干上雕刻了一个女人。她供给他食物，他佯称它们是粪便，但他的同伴发现了这雕像，用斧砍坏了它（Wilbert：9，第 127～129 页）。这后一些神话提到的植物精显然回到了 M_{241} 开头提出疑问的“树木丈夫”，从而建立起了同神话组其他神话的初步联系。

此外，至少在语义层面上，M_{260} 的“丑鸟”和 M_{259} 的 bunia 之间也有相似之处，bunia 现在叫做“臭鸟”（鹟鸡目，种名 *Ostinops*，Roth：1，第 131、371 页）。这种鸟在神话中的地位别处（CC，第 247、271 页及第 353 页注㉝）讨论过，这里不再重复。另一方面，应当注意到，M_{259} 发展了 M_{260} 展开鸟题材时所采取的方式，以致威尔伯特的版本表现为关于鸟按种分化的神话，从而引申了 M_{241} 中关于鸭分化的插段。最后，威尔伯特的版本又加入了关于鸟的颜色的起源的神话组（尤其 M_{172}，那里最后来的鸟鸬鹚也变成黑色的），而我在《生食和熟食》中已表明，可以通过转换猎毒和渔毒起源神话来产生这个神话组。这里我们又看到了同样的骨架，但它是由以蜂蜜起源神话为出发点的转换系列产生的。由此可见，在土著的思维中，应当存在着蜂蜜和毒物间的同系，如经验所证实的那样，因为南美洲的蜂蜜有时是有毒的。在神话本身的层面上，这种联系的本性到后面将会显现出来。

把威尔伯特的版本同一个已研讨过的查科神话（M_{175}；CC，第 397～398 页）加以对比，也是合宜的。这个神话采取的进程令人瞩目地类似于威尔伯特的版本，因为在这个神话中，鸟通过使骗子的堵塞的身体开通而获得它们的特殊羽色，这骗子在排出污物之前先喷溅出血。像在威尔伯特的版本

---

⑩　我们仅援引特林吉特人作为例子。由于本系列第四卷（如果有朝一日写作它的话）里终将阐明那些理由，我想现在就提请读者注意热带美洲神话和北美洲太平洋海岸神话之间的特别密切关系。但在事实上，活起来的雕像或偶像的题材散布于北美洲各地，从白令海峡的爱斯基摩人直到米克马克人（Micmac）和易洛魁人，其地域经过大平原向南延伸到普韦布洛。

中一样，这种污物把丑鸟、现在是乌鸦的羽毛染黑。

如果这种相似性不是反映托巴人的骗子或马塔科人的狐和圭亚那神话的树木未婚妻之间的同系，那么，它就是不可思议的。并且，如果不以痴迷蜂蜜的少女为中介，那么也无法明白这同系是如何引入的，而我已反复指出（并且还明确地加以证明），痴迷蜂蜜的少女本身是和狐或骗子同系的。由此可见，树木未婚妻是痴迷蜂蜜的少女的一种转换。这里尚需解释这种转换的方式和原因。眼下，最好先引入圭亚那神话的其他异本，没有这些异本，很难彻底解决这些问题。

M_{264}　卡里布人：花豹的母亲蛙

从前有个孕妇，怀着孪生子皮亚和马库耐马。他俩甚至在出生之前就想去拜望父亲太阳，他们要求母亲踏上向西的道路。他俩负责给她引路，但她还必须为他们采摘美丽的花朵。因此，这女人随处采摘。一个障碍物把她绊倒，她跌倒在地而受伤，她责怪两个孩子。他们大怒，拒绝给她指路，这女人迷路了，最后累倒在科诺（博）亚鲁[Knon (bo)-aru] 的屋子里，这蛙是司雨的，她的儿子花豹因残暴成性而令人畏惧。

这蛙可怜这女人，把她藏在啤酒坛里。但是，花豹闻到人肉气味，发现了这女人，把她杀死了。花豹剖开尸体，发现了孪生子，把他俩托付给母亲。这两个孩子一开始就在宠爱中成长，迅速长大，一个月里就长成成人。这蛙于是给他们弓箭，叫他们去捕杀鸟/powis/（种名 *Crax*）。她解释说，这鸟犯下了杀害他们母亲的罪行。因此，这两孩子便去杀/powis/；为了换取生命获救，这鸟向他们揭穿了真相。两兄弟大怒，更有效地使用武器，杀死了花豹和它的母亲。

他们出走了，到达了一片“cotton-trees”（“棉花树”）丛林（无疑是

木棉科植物），其中央有一间屋子，里面住着一个老妪，她实际上是个蛙。他们在她那里住下了。他俩每天出去打猎，当他们回来时，发现甘薯已煮熟。然而，他们没有见到周围有什么种植园。因此，两兄弟便侦察这老妪，发现她从放在其肩膀之间的一块白板提取淀粉。这两兄弟拒绝一切食物，叫蛙躺在一张棉花床上，然后点火烧床。蛙烧成重伤。正因为这个缘故，蛙的皮肤今天看来布满皱褶，高低不平。

皮亚和马库耐马重又赶路，去寻找父亲。他们与一个貘女人一起度过了三天，他们鼓动她离家出走，回来时可以长得高大强壮。同时，他们跟踪她，一直到达一棵李树，他们拼命摇树，所有李子全跌落下来，有的生青，有的已成熟。这雌兽看到她的食物被糟蹋，怒不可遏，遂痛打他们一顿，走了。两兄弟一路紧追不舍。他们最后又赶上了她，并施用了计策：马库耐马堵住貘的路，射出标枪箭，后者折返时击中了貘。但是，马库耐马被绳子绊住，截断了一条腿。今天在明亮的晚上可以看到他们：貘成为毕星团，马库耐马成为昴星团，猎户座的带状如被截去的腿。（Roth：1，第 133～135 页）

天文学代码的意义将在以后加以讨论。为了直接把这个神话连接到痴迷蜂蜜的少女的神话组，我现在援引一个关于猎户座和昴星团起源的瓦皮迪亚纳人异本：

M_{265} 瓦皮迪亚纳人：痴迷蜂蜜的少女

一天，包库雷（Bauukúre）的妻子截断他的腿。他升上了天空，变成猎户座和带。为了复仇，他的兄弟把这罪恶的妻子囚禁在中空的树中，然后也升上天空，变成昴星团。至于那个女人，她变成了嗜吃蜂蜜的蛇。（Wirth：1，第 260 页）

这个版本很简短，但还是可以看出，它处于许多神话的交点上。首先是哈布里的神话，因为可以设想，像老雌蛙一样，这女英雄也是满脑子淫邪心思（她被人引诱离开丈夫）。此外，她也痴迷蜂蜜，不然的话，她不会答应进入中空的树，也不会变成痴迷蜂蜜的动物。此外，这两个神话都以英雄的离去告终：在 M_{241} 中是水平方向的，在 M_{243} 中是垂直方向的（不过是从高到低），在 M_{265} 中也是垂直方向的（这次是从低到高）。在发明之父阿博雷神话的布雷特版本（M_{258}）中，痴迷蜂蜜的女人的题材更为直接，这个版本提供了回归热依人神话的某种缩简。最后，M_{264} 和 M_{265} 共同的作为猎户和昴星团起源的截腿男人的故事则属于一个庞大的神话总体，而《生食和熟食》对它只能一笔带过。如果说这个总体围绕各个痴迷蜂蜜少女神话以之为核心的那个神话散布，那么，这显然是因为听凭一个很接近的情人（姻兄弟）或很遥远的情人（貘，M_{264} 赋予它另一种功能）勾引的淫妇和嗜食蜂蜜的女人（她在食物面前不知自重，而食物在她也是一种勾引者）之间存在对等关系。我们将更详细地分析这种联系。不过，为了把这种联系暂时当做一种工作假说，至少应当说明，文化英雄别离的四个阶段（即在相继同两个蛙分离之后，在同母亲分离之后，又同貘女人分离）所以可以得到解释，归根结底是因为这三种动物和女人本身原来都是痴迷蜂蜜的角色的诸多组合变体。我们是就树木未婚妻得出这个假说的，我们也未忘记，在 M_{259} 中，孪生子的母亲首先是树木未婚妻。

M_{266}　马库希人（Macushi）：树木的未婚妻

太阳因其捕鱼池塘遭窃而恼怒，遂委托水中的蜥蜴，然后是鳄鱼负责监视。鳄鱼是窃贼，但伪装得很好。太阳终于弄清他的真面目，用刀砍它的背，从而形成它的壳背。为了换取保命，鳄鱼答应把女儿许

给太阳。只是它没有女儿，于是在一棵野李树干上雕刻了一个女儿。为了让太阳因她使他快乐而一心想把她弄活，这鳄鱼就躲入水中，静观事态的发展。自从那时以来，人们就已知道它这样做。

这女人不完全，但一个觅食的啄木鸟给她钻了一个阴道。被丈夫太阳抛弃后，这女人出去搜寻。这故事的后续部分和 M_{264} 相同，只是在杀死了花豹之后，皮亚保留他母亲的残骸即肠子，使她复活。这女人和她的两个儿子躲藏在一个蛙那里，这蛙从身体里取火。当蛙看到马库耐马大吃他酷爱的余烬时，就申斥他。于是，马库耐马决定出走。他开掘了一条运河，注满水，发明了最早的独木舟，运载亲属。两兄弟从鹤那里学会叩击取火的技巧，他们借此制成其他独木舟，尤其是，他们把石头堆在沙里拦鱼，从而引起瀑布出现。这样，他们成为比鹤更能干的捕鱼者，这致使皮亚为一方，鹤和马库耐马为另一方，双方争吵不休。最后，他们分道扬镳，鹤打发马库耐马去到西班牙属圭亚那。

因此，皮亚和他的母亲单独游历，采集野果，打鱼，直到有一天，疲惫不堪的母亲到罗莱马山的巅峰隐居。这时，皮亚不再打猎，专事教授印第安人学习文明技艺。正是亏了他，人们有了巫医。最后，皮亚在罗莱马山与母亲重逢。他在那里待了一段时间。临走前，他对母亲说，她的一切愿望都将实现，只要她在提出这些愿望时，低下头，用双手捂住脸面。她在今天仍是这样做。当她悲伤而哭泣时，暴风雨大作于山的上空，她的眼泪汇成洪流沿斜坡滚滚而下。（Roth：1，第 135 页）

这个版本使这个神话组得以两度组合。首先，它回到了 M_{241}：

M_{241}:黑花豹
M_{266}:太阳
鱼的主人,遭窃,偷儿为
"**棕榈树木的丈夫**"……
鳄鱼……

//

M_{241}:
M_{266}:
交换
反对他自己,由吃他的花豹。
反对"**李树木的妻子**",由使她受孕的太阳。

//

M_{241}:花豹追逐
M_{266}:太阳抛弃
一个女人
她因一个孩子叫喊而得救
她因沉默而失去一个孩子

//

M_{241}:
M_{266}:
到达一个蛙那里
这蛙把食物变成粪便(鸟被弄脏),
这蛙把粪便变成食物,

//

M_{241}:
M_{266}:
英雄
排泄臭的大小便
摄入灼热的金烬
招致责备,来自
水獭(△),
蛙(○),

//

M_{241}:
M_{266}:
从而决定着最早独木舟和文明技艺的发明,这些技艺
被拒绝给于
被授予
人,而

//

M_{241}：蛙被关闭在树里(内部的水)：
M_{266}：女人被隔离在山上(外部的水)：} 雨季的起源。

布雷特给出了一个阿拉瓦克人版本（M_{267}），其中明显出现水獭，而我们不会忘记后者在 M_{241} 中扮演的角色。这些水獭破坏了太阳为捕鱼设置的隔栏。鳄鱼想仿效它们，但被抓住了。为了保命，它把自己占有的女人献给了太阳（Brett：2，第 27～28 页）。鳄鱼、水獭和树木未婚妻也被库贝奥人（Cubeo）联结起来：

M_{268} 库贝奥人：树木未婚妻

文化英雄库韦（Kuwai）在一棵/wahokaü/树的树干上雕刻了一个女人，乌科纳科（Konéko）（另一个版本为英雄的祖母）给她钻了阴道。这女人很美，库韦和她一起过得很开心。但是，一天，这女人被一个精灵/mamüwü/诱拐。库韦待在一根树枝上哭了起来。水獭看到了，询问他，引导他到水底。英雄在那里重又占有了妻子。一个盛怒的精灵追索他，他逃跑了，再也没有回来。

（在另一个版本中，这女人以一条蟒蛇做情夫。库韦发现了他们，把蛇杀了。他把蛇的阴茎切成四块给妻子吃，她以为它们是小鱼。当她明白她的情夫已被杀害后，便又变成了树。）（Goldman，第 148 页）

有鳄鱼介入的故事（M_{269}）很可能关涉库韦的另一个妻子，因为它详确说明，她是该部落一个老人的女儿。一天，她躺在吊床上，库韦派鳄鱼来寻火把，以便点燃一支香烟。鳄鱼看到了这女人，想同她交媾。她拒绝了。然而，它成功地爬到她身上，但她吃光了它身体的前面部分，也吃掉了阴茎。库韦来到，对鳄鱼说，他已料到它会这样。他

取了一块小方木，用它修复鳄鱼的腹部，再把它放入水中说："你天天可以吃了。"（Goldman，第 182 页）

两个女人——树木女人和另一个女人——是同一个神话的两个组合异本。这一点很可以从下面几个方程看出：

（1）F^1（被一个水妖诱拐）≡F^2（遭到一条鳄鱼攻击）；

（2）F^1（被蟒蛇诱奸，她顺从）≡F^2（被鳄鱼诱奸，她拒绝）；

（3）F^1（吃蛇的阴茎）≡F^2（吃鳄鱼的阴茎）。

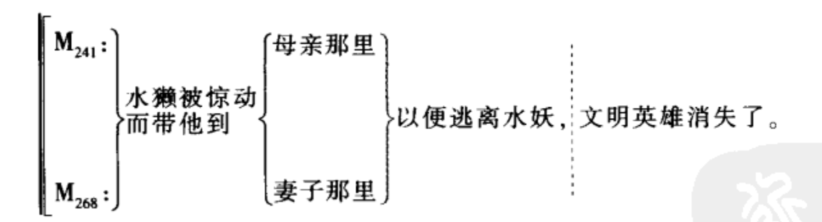
另一方面，总体 M_{268}—M_{269} 可以直接同 M_{266}—M_{267} 和 M_{241} 联系起来：

M_{241}：	文明英雄失去	母亲	取决于肉	被水妖猎获
M_{268}：		妻子	取决于树木	被水妖占有

//

M_{241}：雨（天上的水）的主人蛙。	英雄待在树枝上放下	粪便；	
M_{268}：水（地上的水）妖。		眼泪；	

//



现在我们把 M_{266} 同 M_{269} 联系起来：

M_{266}：	一头鳄鱼偷取文明英雄的	食品（食物的），
M_{269}：		妻子（性的），

//

M_{266}：保全性命
M_{269}：逃过死亡　}借助树木未婚妻——英雄的妻子，
//

M_{266}：被动地
M_{269}：主动地　}不可穿透{阴道被堵塞（**性的**）/ 贪吃的口（**食物的**）}偷窃犯……
//

M_{266}：食物的……
M_{269}：性的……　}被残害{在背部 / 在腹部}残废……
//

M_{266}：……被陷害
M_{269}：……被修复　}由英雄。|鳄鱼{逃离（**主动**）/ 被抛掷（**被动**）}　到水底。
//

联结 M_{241} 和 M_{266}—M_{269} 的回路比较短，因为从地理的观点来看，在这个转换系列中，关涉的是邻近的神话。另一个回路更令人瞩目。这里的各个神话地理距离和逻辑距离（如果可以这样说的话）都很远，但这回路还是把这个马库希人神话同一些查科神话联结起来，而这些查科神话的女英雄是个痴迷蜂蜜的少女，并且像前一个神话一样，这个角色从表面上看也是未出场的：

M_{216}—M_{217}：太阳吃其食物，即鳄鱼这种鱼。|太阳的女儿……
M_{266}：鳄鱼吃太阳的食物即鱼。　|鳄鱼的女儿……　}被一时疏忽所害……
//

M_{216}—M_{217}：食物范畴的……。被填补……
M_{266}：性范畴的……。被钻孔……　}被啄木鸟{为了获得蜂蜜，等等 / 为了寻觅食品，等等

如果考虑到下述联系，圭亚那神话和查科神话之间的联系就显得更为

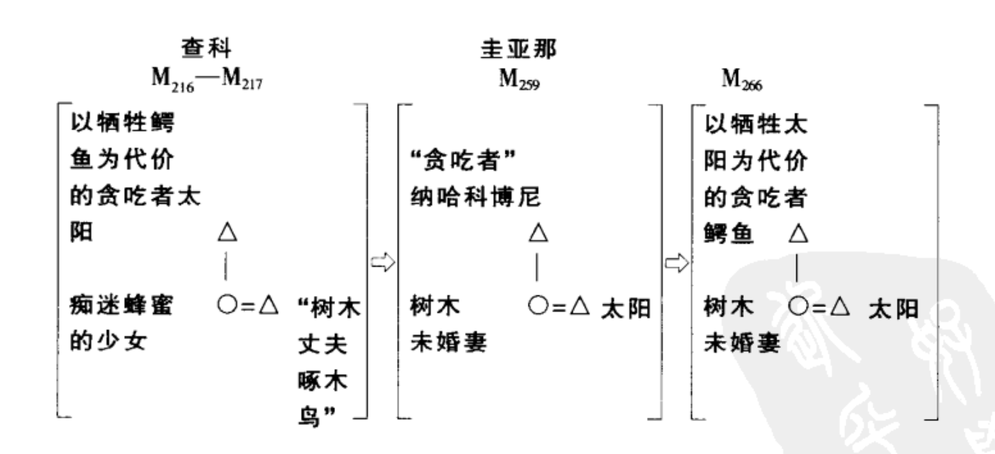
紧密。这联系是：圭亚那神话中两兄弟皮亚和马库耐马间的关系等同于查科神话中啄木鸟和狐之间的关系，实际上马库耐马是诱奸他哥哥的妻子的卑劣之徒（K.-G：1，第42～46页）。

可见，我们再次倚重了曾多次援用过的树木未婚妻和痴迷蜂蜜少女间的等当性。但是，一方面，当痴迷蜂蜜的少女代之以一个有类似嗜好的女人时，这种等当性很容易看出来。但另一方面，就身体而言，这种等当性在树木未婚妻的情形里又被排除了，因为树木未婚妻没有女性所必不可少的一个属性，结果受相反的体质所害。为了解决这个困难，也为了同时推进对这第四种变异试图整理的各个神话的解释，从头再来探讨，是合宜的。

痴迷蜂蜜的少女是个贪吃者。然而，我们已经看到，在 M_{259}—M_{260} 中，树木未婚妻的父亲和创作者名叫纳哈科博尼，它意谓贪吃者。为什么贪吃？当然，首先是为了饮食之需，因为有证据表明，他强行要求向他提供大量肉和饮料。但是，这个说法尚不足以完全解释人物的心理，也不足以充分说明他为什么嫉恨女婿托付鸟 bunia 去修补他自己无法使之臻于完善的女儿。对此，神话的本文提供了重要的启示，问题是只要一如既往地严格读本文，得其要领地领会每个细节。纳哈科博尼年迈了，他因此需要一个女婿。实际上，在从母居的瓦劳人那里，女婿定居在岳父母那里，应向他们提供劳务和食品，作为对他得到的女人的交换。但是，在纳哈科博尼看来，这女婿应当是个服劳役者，不应是一个配偶。这老人完全为了他自己而需要这女婿：一个家户家庭（famille domestique）的劳动中坚，而不是一个配偶家庭（fameille conjugale）的奠基者，因为对丈夫作为后者要给予，而女婿必然作为前者向他回报。换句话说，如果说纳哈科博尼是贪吃食物的人，那么，他更需要女婿服务：这是一个痴迷女婿的岳父。因此，首先必定是，女婿从未成功地履行其义务，然后并且主要地必定是，交付婚配的女儿遭受一种漠视的影响，这种漠视不妨碍她在联姻中所起的居间作用，但又对她

造成障碍，致使她父亲的女婿未能成为一个丈夫。这个开始时是负面的女性配偶令人瞩目地类似于痴迷蜂蜜少女的男性配偶，而这里的差异大致为，一者的负面性体现在心理学的层面上（即在比喻的意义上），而另一者的负面性体现在形体的层面上，因而是本来意义上的。从解剖学上说，树木未婚妻不是一个女人，而是她的父亲获取女婿的媒介。从道德上说，查科神话的啄木鸟不是男人。婚配的观念胁迫着他，他一心专注接受他岳父给他做的妻子。因此，他仅仅是女婿，但作为丈夫——这次这个措辞取隐喻的意义——他是“木头做的”。

查科神话关心的是从两个方面刻画太阳这个角色。这首先是个未能给女儿提供她所喜欢的蜂蜜的父亲，因此他也未能从食物的意义上“完善”她，就像树木未婚妻的父亲未能从性上给她凿孔；其次，查科神话的太阳是一个贪吃者，迷恋于专一的食物：与鳄鱼相似的鱼/lewo/，以至派女婿去捕捉这种鱼而丧生。这对圭亚那神话作了双重的、根本性的反转。在圭亚那神话中，一个贪吃的岳父考验其太阳女婿。这种反转可以表示如下：



因此，通过各个圭亚那神话，可以看出我们由之出发的查科神话中的角色形象，但它已被反转：太阳父亲变成了太阳女婿，也即有关的亲属关

系从亲嗣关系转变为姻亲关系。考验的太阳变成了被考验的太阳。丈夫道德上的迟钝变成妻子身体上的迟钝。痴迷蜂蜜的女儿变成树木未婚妻。最后也是最重要的是，查科神话成功地把湖弄平，把鳄鱼赶到水外，而圭亚那神话在最后表明，鳄鱼被弃诸水或试图藏身于水中。

我们已多次证明，鳄鱼与水獭相对立。如果注意到水獭扮演口才好的动物的角色：它提供信息或报道，那么，这种对立就看得更清楚了。另一方面，热带美洲印第安人认为，鳄鱼没有舌头。这个信念在圭亚那的阿拉瓦克人那里得到的证实（Brett：1，第 383 页），如改成韵文的本文所说：

"Alligators——wanting tongues——

Show (and share) their father's wrongs"[11]

[“鳄鱼——没有舌头——

显露（也共有）它们父亲的缺陷”]

（Brett：2，第 133 页）。

蒙杜鲁库人也有一个这种类型的故事（M_{270}）。鳄鱼是个贪吃者，接连吃掉了几个女婿，为了挽救最后到来的女婿，印第安人向这野兽的口中放入一块滚烫的圆石头，毁掉了它的舌头。从此，鳄鱼失去了这器官，它在肚子里有一块石头（Kruse：2，第 627 页）。

另一方面，水獭在一些神话中是太阳的竞争者。在这些神话中，太阳作为捕鱼的能手或捕鱼的障碍出现。像在查科一样，在圭亚那，捕鱼也是一种旱季的活动，这方面有大量迹象，一个阿雷库纳人神话的开头就是一个证明：“在这个时期，所有河流都干涸了，那里有极丰富的鱼……”

---

[11] 这观点同古埃及人的观点相反。他们认为，蜥蜴没有舌头：“在所有没有舌头的动物中，只有蜥蜴起因于这样的缘故：圣语不需要声音，也不需要舌头”（Plutarque，§XXXIX 页）。

(K.-G.：1，第40页)相反，需要水的鳄鱼在查科神话中扮演雨的主人的角色。这两个动物种同样与水相联系，但就水而言仍是相对立的：一个需要很多水，另一个只要一点点水。

在关于萧德维卡（Shodewika）节日的起源的韦韦人神话（M_{271}、M_{288}）中，关涉一个女人，她以一条蟒蛇作为动物密友。但是，她只给它吃小啮鼠，把大猎物留给自己（参见 M_{241}）。这蛇大怒，吞掉了她，然后逃到水底。这丈夫得到水獭帮助。众水獭用湍流和瀑布截断河流，从而把蛇囚禁在里面（参见 M_{266}）。它们从蛇腹中取出女人的骨骸，把蛇杀掉。它的血染红了河水。在河里洗澡的鸟获得了鲜艳的颜色，但后来雨水把这颜色冲淡了一些，而一切动物都在一定程度上得到雨的庇护。这样，鸟儿们都获得了各自的特殊颜色（Fock，第63～65页；参见 Derbyshire，第92～93页）。因此，吞吃女人的蛇（≡阴茎，参见 M_{268}）的血在这里所扮演的角色一如被觅食的鸟"吞吃"的女人的血（M_{260}），这鸟其时偶尔给她钻刺了一个阴道。所以，如果说像 M_{268}—M_{269} 一样，M_{271} 也把水獭同吞吃而不是诱奸女人的蟒蛇对立起来，那么，值得指出，塔卡纳人故意反转热带美洲神话的重要题材，把水獭和鳄鱼关联起来而不是对立起来，这种关联不是敌对性的，而是同盟性的（Hissink-Hahn，第344～348、429～430页）。[12]

上述讨论只有概略的价值。实际上，毋庸讳言，对神话组的详尽无遗的分析会遇到相当大的障碍，这涉及需要大量各种各样的轴，以便尝试整

[12] 鳄鱼—水獭对偶也出现在东南亚，这种巧合很令人感兴趣，尤其因为在世界的这个地域发现，除了许多其他和美洲共同的题材之外，也还有一个人和蜂女结婚的故事，这婚姻因为丈夫违反妻子的禁条即不许他提起她的存在而失败（Evans，第48文本）。关于鳄鱼—水獭对偶，亦见如下本文："人是邪恶的、乱伦的。他们的行为如同马和蛇、鳄鱼和水獭、野兔和狐……"（Lafont，第45文本）

理这些神话。像同组神话中的所有其他神话一样，我们正在考察的这些神话也诉诸修辞对立。摄食时而从本来意义上（食物的），时而从比喻意义上（性的）理解，有时又两者兼而有之，如在 M_{269} 中，在那里当诱奸者"吃"女人（南美洲语言也取"吃"这词的意义为交媾）时，这女人在真正地吃前者。此外，两个对立名词的对偶联结又属于提喻法（鳄鱼吃**构成**太阳食品之**组成部分**的鱼）或隐喻法（太阳以**作为**鳄鱼的鱼为唯一食物）。最后，这些复杂关系可以是非反身的，但应完全从本来意义上或完全从比喻意义上去理解；或者是反身的，但一者取本来意义，另一者取比喻意义：M_{269} 中鳄鱼和树木未婚妻的奇特的性爱—食物结合所说明的情境。如果根据经验而决定忽视各个元语言性质的对立，从而简化各个等价关系，那么，可以用一个图来整合查科和圭亚那神话的各个最具表征性的角色：

圭亚那 { 鳄鱼：△
树木未婚妻：○＝△　：太阳
痴迷蜂蜜的少女：○＝△：啄木鸟 } 查科

在查科，太阳以"鳄鱼"为食，而后者以太阳的女婿啄木鸟为食。在圭亚那，鳄鱼以太阳为食，啄木鸟以太阳的妻子即树木未婚妻为食（但实际上是帮助她）。最后在库贝奥人那里，鳄鱼和树木未婚妻相互为食（她隐喻地吃他，他提喻地吃她）。因此，从项的空间和时间的遥远程度的观点来看，距离最大是查科神话，最小是库贝奥人神话，圭亚那神话居中。也是查科神话和库贝奥人神话各自的结论最严格地重现，同时又相互提供反的镜像。在 M_{216} 的最后，太阳派女婿到水里去捕鳄鱼，但后者吃掉了这鸟。于是，太阳用火烤干了这湖，打开水妖的口，救出女婿。这犹如"去除摄食"。在 M_{269} 中，太阳派鳄鱼去找火（火把），妻子把它吃了。于是，太阳又把受害者开口的腹部再堵上，然后把鳄鱼投入水中，从此之后，它在水中作为食物被人渔猎。

我们对库贝奥人渔猎鳄鱼的情况一无所知，但对圭亚那的这方面情况却

知之甚多。在圭亚那，气象条件（至少在东部）与沃佩斯河流域的气象条件相差无几。在圭亚那，鳄鱼构成重要的食品资源，因为人们吃它的蛋和肉，尤其尾巴的肉（它色白，味美，就像我们常常指出的那样）。按照古米拉（Gumilla）的说法（转引自 Roth：2，第 206 页），渔猎鳄鱼在冬季进行，这时水中很少有鱼。关于委内瑞拉内地的耶鲁罗人（Yaruro），则情况很不明确：小的鳄鱼（Crocodilus babu）全年都渔猎，除了最多雨的 5 月到 9 月（Leeds）。然而，古米拉所强调的捕鱼和猎鳄鱼的对比似乎得之于彼特鲁洛（Petrullo）（第 200 页）的意见：耶鲁罗人“在他们找不到鳄鱼和龟的时候”捕鱼。

如果可以推广这个对立[13]，则它将可能给我们提供关于当从查科神话过渡到圭亚那神话时发生的反转的线索。查科神话关涉旱季采集的蜂蜜，而这个季节也是查科、圭亚那和沃佩斯河流域捕鱼的季节。

圭亚那神话在两根轴上转换查科神话。它们以比喻意义的话说出其他神话以本来意义的话所说的东西。至少在后一种情形里，它们传送的消息并不关涉蜂蜜——自然产物，它的存在证明了从自然到文化的过渡的连续性——同样也不关涉文明技艺，后者佐证了两界的不连续性。甚或由分等级的种组成的动物界的组织的不连续性，而这确证了甚至自然界内部也有不连续性。然而，这些圭亚那神话专注于鳄鱼的**捕猎**，这是**雨季**的工作，而这同太阳主宰的**打鱼**（在**旱季**进行）与水獭（就水而言跟太阳同系）不相容，因此水獭可能双重地跟鳄鱼对立。



然而，我们考察过的最早的圭亚那神话明确地关涉蜂蜜，甚至在圭亚

[13] 无须追索到圭亚那区域以外。西里奥诺人是捕猎鳄鱼的能手，但不善于打鱼。他们尤其在旱季靠这两种工作为生（Holmberg，第 26～27 页）。

那神话里，我们也应当会看到我们最早是在把查科神话仅同这些圭亚那神话中的某一些做比较时表明的那些转换，而且它们以更为激烈的方式表现出来。从这个观点看来，应当对在 M_{241} 中用来制作未婚夫、其他神话中均用来制作未婚妻的树木的性质予以特别的注意。第一次也即在 M_{241}（然后在 $M_{263a,b}$）中出现这题材时，未婚夫或未婚妻已证明是棕榈树干：*Euterpe* 和 *Mauritia*。另一方面，在 M_{259}、M_{266} 中，关涉的是野李树（*Spondias lutea*）干。这两个科之间可以看到多重对立。

一个科包括棕榈树，另一个科包括槚如树属。棕榈树干里面是软的，而李树干是硬的。这些神话极力强调这个对立，尤其是威尔伯特的版本，在那里，鸟儿用喙使树木变形或开裂（M_{260}），而丈夫的同伴轻松地用斧砍伐棕榈树干（$M_{263a,b}$）。再者，虽然棕榈树 *Mauritia* 的果子也可作为食物，从其树干中提取的髓成为瓦劳人的基本食物，但是，唯有李树的果子可以吃。还有，树髓的制备是一种复杂的活动。一个神话（M_{243}）对此作过十分详尽的描述，因为这技术的获得象征着接近文化。棕榈树 *Mauritia flexuosa* 无疑处于野生状态下生长，但是，瓦劳人刻意讲究方法地开发棕榈，以致可以谈论一种真正的“树木栽培学”。我们还记得，棕榈髓是神和人唯一共同的食物。

Mauritia 以这一切属性而同 *Spondias* 相对立，因为李树完全在野生状态下生长，它的果子兼作人和动物的食物，就像 M_{264} 在关于貘的插段中所回忆的。[14] 最后，也是最主要的，棕榈树干（很容易打开）的可食用的髓肉同李树——其树干很难钻透——的果子构成季节性的对立。

这对立表现为两种方式。第一，李树干不但坚硬，而且人们相信它不会腐烂。人们说，鱼就只怕这种树，担心被压住。如果是别的树种，它只

---

⑭ *Spondias* 和 *Euterpe* 的对立比较局限，因为人和动物未围绕 *Euterpe* 这种棕榈开展竞争，它的果烧煮过后很硬，必须放在温水中泡软，就像我们已说明过的那样。

要耐心等待树木腐烂，然后就可以脱身。但是，李树不会腐烂。即使断了根，它也会萌芽，长出新枝，它们长大后，仍把龟囚禁住（Ihering，词条“jaboti”；Stradelli：1，词条“tapereyua-yua”）。斯普鲁斯（Spruce）（第1卷，第162～163页）用学名 *Mauria juglandifolia* Bth. 来称呼这种槚如树属植物。他强调：“它具有很强的生命力，这种树木做的一根刺始终会生根，长成树。”然而，众所周知，一棵棕榈树被砍伤之后，或者简单地去除端芽之后，就不会再生。

第二，在 *Mauritia flexuosa*（它在瓦劳人那里是最“显著的”棕榈树）的情形里，罗思指出，树髓的提取是在树开始结果的时候进行的（2，第215页）。关于这个意见，我们已经指出过，南美洲的棕榈树在雨季开始时，有时甚至在旱季里结果。威尔伯特则详确说明，棕榈树髓“在一年的大部分时间里”都一直以新鲜食物的形式供食用（9，第16页），但是，这个差异并不必然地影响棕榈树髓在神话中的语义地位。还可以记得，关于查科神话，我们已碰到过一个同样类型的困难，它起因于偏爱把全年都有供给的甘薯和旱季的食物联结起来。当时我们说过，甘薯**甚至**在旱季也有供给，因此，它就旱季而言比就雨季而言更引人注目，而在雨季，则仅在一年这个时期有供给的食物更令人注目。就此而言，可以指出，瓦劳人用同一个词/aru/称呼甘薯的果肉和棕榈的髓肉，M_{243} 与 M_{244} 把它们紧密联结起来。

关于 *Spondias lutea* 的果子的成熟的问题，仰赖塔斯特万对我们已回顾过的许多图皮人神话做的精彩评述，我们就亚马逊河地区而言已有详确的了解。本作者和斯普鲁斯（上引书）提出的野李树的本地名字的词源为：/tapiriba//tapereba/。我们认为，图皮语的/tapihira-hiwa/即“貘树”比从/tapera/即“荒地、废址”派生的词更可信，因为它在神话中有回响（例如参见 M_{264}）。*Spondias* 的果子在1月末即亚马逊地区雨季的盛期成熟（Tastevin：1，第247页），在圭亚那，则在两个雨季中从11月中到

2 月中的那个雨季结束时成熟。

因此，在从一棵在其**树干**里面包含**内部**食物的树过渡到另一棵在其**树枝**上带有**外部**食物的树的同时，可以说神话的气象学“重心”从旱季移向雨季；也即发生了一种移动，其性质与我们为了考虑到在圭亚那神话中的下述过渡而考察的一个移动相同：从旱季经济活动采蜜和捕鱼过渡到雨季活动猎捕鳄鱼；也和比较查科神话和圭亚那神话时观察到的移动相同：在前一些神话中**不给**鳄鱼的**水**（旱季）转换为后一些神话中**强加的水**（雨季）。此外，马库希人版本（M_{266}）的结尾明确地、卡里布人版本（M_{264}）隐含地宣告雨季来到，因为在整个圭亚那地区，昴星团的出现都标志着一年的开始和雨的降临。

对立**棕榈/李树**的另一个方面也应引起注意。以棕榈树干产生的树木的未婚妻或未婚夫都是食物供给者。他们提供给配偶树髓（$M_{263a,b}$的未婚妻）或鱼（M_{241}的未婚夫），而我们知道，树髓一鱼这个总体在瓦劳人看来构成“真正的食物”（Wilbert：9，第 16 页）。但是，当产生于李树干时，树木未婚妻扮演的角色是情人而不是供食者。此外，这又是负面的情人（她不可穿透）而不是正面的供食者。在斧劈之下，供食者被破坏，而情人臻于完善。对称地，如果李树作为食物源出现（在 M_{264} 中），则这食物只是为了被（貘）拒绝（给两兄弟）而存在的。

一眼就可看出，从这个观点来考察，“树木的未婚妻”这个神话系列是不完全的，应当把它放回到《生食和熟食》已开始探讨的更广大的总体之中。热依人神话（M_{87}—M_{93}）的一个凡人的星妻子扮演两个角色：不可穿透的情人（因为贞洁）和供食者（作为与 *Mauritia* 相关的栽培植物的引入者，*Mauritia* 在野生植物界里等当于栽培植物）。[15] 然而，我们在上一卷里已表

---

[15] 布雷特已强调指出，在瓦劳人那里，*Mauritia flexuosa* 的开发取代了真正的农业（1，第 166、175 页）。

明（第239～241页），这组热依人神话可转换成一组图皮—图库纳人神话，在这些神话中，超自然的妻子来源于一棵树的新鲜的或腐烂的果子。因此，可以说，有一整个“植物”妻子系列：

圭亚那	图皮—图库纳人	热依人
树干	果子	星辰
软的（棕榈）　硬的（李树）	腐烂的　新鲜的	食人的　食植物

中心人物是道德上或身体上负面的情人。她们有时被善意地钻孔，有时被恶意地强奸。在这两种情形里，责任者是神负子袋鼠、臭鼬或鸟（确切地称为“臭鸟”）。更值得注意的是，开始以此方式作为人存在的姑娘直到在圭亚那神话中才成为能在肚子中说话的孪生子的母亲，而在这里可以认出一个著名的图皮人神话（M_{96}）中的女英雄。这女人孕育的第一个孩子同她作对，拒绝引路，结果她迷路来到一个后来变成负子袋鼠的男人那里，她被这男人诱奸，很快怀上了第二个孩子。这样，中间的女英雄被臭鼬破坏贞操或强奸。至于占据两极的女英雄，她们本身就是负子袋鼠。我们已在《生食和熟食》中就一个凡人的配偶是女人证明了这一点，现在则还要指出，这种局面在轴的另一端又重新出现：像是女人一样，棕榈树未婚妻也是一个供食者。她们两人全被给丈夫的助手破坏：星女人在性上被姻兄弟强奸；树木未婚妻被情人的同伴在食物上切碎，以便夺取她所有的食物。

对这个聚合总体的研究（这里对之已作了最大限度的简化，并且从其他方面出发还可从中发现一种更有进取力的探索）值得为其本身并以独立

的方式进行。[16] 现在我们仅仅提请读者注意一点。我们刚才分析的圭亚那神话（M_{259}、M_{264}、M_{266}）（它们也同南美洲神话有关系）提供了一种奇特的结构：它们的第二部分——孪生子母亲的旅行——几乎逐字逐句地重复了上一段落里援引的重要图皮人神话的第一部分。这种反转给了我们一个补充证据，证明本书从开端出发走过的路线可以说从后面包抄南美洲神话。事实上，自从在探究蜂蜜起源神话时我们刚出发就看到烟草起源神话重新出现这个时候起，我们就已知道这一点。不过，如果说这个回环在我们已两次途遇的孪生子神话上闭合，那么，这只能是因为神话的地球是圆的，换言之，是因为全部神话构成一个封闭体系。只是按照我们现在所处的视角来看，我们从反面来看待所有重要神话题材，而这致使它们的解释变得较为困难、较为复杂，这有点像从一块绣花毯背面显现的纷乱的线去看是无法认出它的图案题材的，而且，这还致使我们在《生食和熟食》中从正面思考的清晰可辨的景象变得含混了。

那么，反面和正面是什么意思呢？如果我们决定从另一端出发，那么，是否面的方向就简单地反转了过来呢？我想表明，事情根本不是如此，反面和正面是土著的问题所客观地规定的，在土著看来，烹饪神话沿着正确的方向展开，这方向是从自然过渡到文化，而蜂蜜神话沿相反方向进行，从文化向自然倒退；或许这两条路径通过同一些点，但它们的语义负荷迥然不同，因此，它们之间不存在对等关系。

所以，我们现在来综述这后一类神话的各个基本特征。这类神话可以说关涉**联姻的转向**（détournement d'allié），没有处处涉及同一类型联姻，有罪的人也并未始终在婚配中占据同一地位。查科的女英雄把她丈夫本应

---

[16] 尤其应从一个卡拉帕洛人神话的完全文本（M_{47}，载 Baldus：4，第 45 页）出发，在那里可以注意到一个饶有兴味的转换：**无阴道的女人⇨长比拉鱼齿的女人**，这使她能吃生鱼。

给其父母的供品（蜂蜜）转为己用。反过来，圭亚那神话（M_{259}）的贪吃的岳父把从他那里解救出来的女婿从此之后应奉献给他女儿的供品转为己用。M_{235}的姻姊妹处于这两者之间，她们把婚姻供品体制从食物的反转成性的，试图由此使丈夫对其妻子的情爱转向；此外，M_{241}的老雌蛙在食物层面和性层面上也对英雄应给予母亲的食物供品和他应给予不会成为女主人也不会变成母亲的合法妻子的性供品这样做。因此，在联姻时，有罪之人试图“短路”其父母、孩子或配偶。这是这个神话组的共同的社会学特征。然而，同时还有一个共同的宇宙学特征，其表现比较复杂。根据主角是个女人（她把贞操被破坏而产生的血充入一个罐中）还是个男人（他对自己的恶臭粪便这样做）——两者都证明达到完全的女性或完全的男性，从而意味着向排泄物退化——一种秩序结构或者出现在自然层面上（但它在消耗），或者出现在文化层面上（但它在远离）。自然组织在消耗，而它用景象呈现出来的自己的不连续性只是早先的、较为丰富的连续性的迹象而言，因为，如果贞操被破坏后流出的血未遗留下胆汁和杂质的残余，或者如果雨没有到处把这血冲淡，那么，鸟本来全都成为红色的。文化则向高处（M_{243}）或向远处（M_{241}、M_{258}）离去，因为，如果人从上部世界的下凡来不幸被一个孕育孩子的女人打断，或者如果文明英雄由于一个满载蜂蜜的雌蛙的所作所为而不得不抛弃人，那么，人本来会更好得到精神支援和文明技艺。因此，两个性欲或食欲旺盛的女人打断了调解作用，而性的血排泄或食物性的粪便排泄相反促进这种作用。



然而，这个神话组尽管有这种共同骨架，但在内部仍表现出差异。这里必须阐明这些差异。

首先，我们从构造的观点来比较罗思收集的三个神话，而我们的第四个异本基本上以它们为基础。它们是瓦劳人的树木未婚妻神话（M_{259}）、卡里

布人的花豹母亲蛙的神话（M_{264}），最后是马库希人的树木未婚妻神话（M_{266}）。

在瓦劳人神话中，女英雄的各个化身按照一个有很好规则性的计划相继出现：由鸟 bunia 修补完善之后（鸟给她穿孔），她被太阳授孕（太阳充填她）。然后，她鲁莽地吞吃了寄生虫（这虫也充填她），蛙弄空她的尸体，取出充填于其中的孪生子。

因此，第二和第三插段包含的充填或者从下部，或者从上部。一个是被动的，另一个是主动的；至于后果，前一个是负面的（招致女英雄的死亡），后一个是正面的（使她能产生生命）。

插段（1）和（4）包含同充填相对立的耗空。那么，从这个意义上是否可以说这两个插段同前两个插段相对立呢？对于第四个插段来说，这看来没有疑问。在那里，女英雄的尸体实际上被弄空了她所包含的孩子。但是，缺乏阴道开口的第一个插段似乎不可以被从**严格意义**上等同于另一个插段。

一切让人觉得，好像神话思维已识破了这个困难，而且立即致力于解决它。实际上，瓦劳人的版本引入了一个事件，它乍一看来似乎仅仅是多余的。为了使女英雄成为一个真正的女人，仅仅由鸟 bunia 使她有了开口，是不够的；还必须让她父亲再做工作（尽管他刚刚宣称自己无能为力），从新挖空的阴道中取出一条对穿透增设附加障碍的蛇。因此，这女英雄不仅是堵塞的，而且是充满的；蛇的事件的明显功能无非是把钻孔转换成弄空。一旦承认了这一点，神话的构造就可以重新扼要表达成下列图式：

（1）女英雄被鸟钻孔，从而可以掏出蛇	**被动**	下部，前部	女英雄被弄空	（+）
（2）女英雄被太阳授孕	**被动**	下部，前部	女英雄被充填	（+）
（3）女英雄咽下死寄生虫	**主动**	上部，前部	女英雄被充填	（－）
（4）女英雄被蛙剖腹	**被动**	上部，前部	女英雄被弄空	（－）

如果像我们在这图式中所做的那样考虑到插段（2）和（4）构成一个对偶（因为蛙**弄空**女英雄身体中太阳已**充填**进去的孩子），那么可以看出，插段（1）和（3）也应构成对偶，即**蛇被动地被从下部挖掉，带来有利后果/寄生虫主动地被从上部咽下，带来不利后果**。从这个观点看来，这神话由两个可叠合的序列构成，而每个序列由两个相互对立的插段构成（**弄空的/充填的女英雄；充填的/弄空的女英雄**），而每个插段又同它所匹配的另一个序列的插段相对立。

为什么要这样重叠？我们至少知道一个理由，因为我们已一再证明，本来意义和比喻意义的对立是神话组的一个常项。这里，两个第一插段从比喻意义上叙述两个第二插段从本来意义上表达的东西：女英雄首先为了被“吃”而被搞成“可吃的”（＝可交媾的）。此后，她为了在其他版本中被实际地吃而被搞成可吃的（被杀）。

但是，仔细研读神话之后可以看出，序列的重叠可能另有一种功能。实际上，神话第一部分——不要忘记它的英雄是太阳——似乎沿一个季节循环展开，而加于太阳女婿的各个证据标志着这循环的各个阶段：打猎、捕鱼、烧烤、种植、建造茅舍；而以向太阳西边行进开始的第二部分则援用周日循环。这假说如此表述可能显得很脆弱，但在下一卷里通过同其他版本作比较，就可以来证实这假说。在那里，我们将借助其他神话来表明季节周期性和周日周期性间对比的重要性以及故事结构中这个对立和“属”对立之间得到证实的密切协和。[17]

最后，并且总是针对 M_{259}，可以注意到，在原因论的层面上，这神话似乎有一个功能，也只有一个功能：解释摩擦生火技术的起源。

---

[17] 参见我后来做的教学报道：《法兰西学院年刊》（*Annuaire du Collège de France*），1964年期，巴黎，1964年，第227～230页。关于旱季和加于女婿的证据间的联系，参见Preuss：1，第476～499页。

现在我们来考察卡里布人（M_{264}）讲述这个故事的方式，而可以记得（第 215 页），他们用第二部分直接处理这故事。于是，周日的序列（朝太阳行进）开始了。事情还不止于此：同删除第一部分相对地，给第二部分增加了一个新的部分，讲述两兄弟在另一个蛙那里，然后在貘女人那里的冒险。因此，总是有两个部分，并且尽管这个部分在此似乎位于后面，但还是构成相继的插段，重构了季节循环：打猎、烧烤、采集在 1 月开始成熟的野果。如果这解释是准确的，那么，季节序列和周日序列两者的顺序在从瓦劳人版本向卡里布人版本过渡时就颠倒了过来。

序列顺序的这种反转还伴随着对立系统的颠倒，而我们利用这颠倒来从对立的互易关系规定女英雄的四个化身。现在，第二个化身占据首位，因为这故事开始于女英雄诞生于太阳的劳作，而第四个化身（女英雄包含有孩子的尸体被弄空）保持不变。但是，在这两个端插段之间，现在插入了两个新插段，即第二插段：女英雄躲藏在一个罐中（她充填它）；第三插段：人们把她从这容器“弄空”出来。这是什么意思呢？瓦劳人的版本总以一个“容器”被交替地弄空［插段（1）和（4）］和充填［插段（2）和（3）］的方式来处理这女英雄。相反，卡里布人版本借助对立关系**容器/内容**来规定这女英雄，而她相对于这关系扮演着主动者或被动者的角色，她自己时而是容器，时而是内容，带来有利的或不利的后果：

（1）女英雄被太阳授孕	} 容器（+）
（2）女英雄充填罐	} 内容（+）
（3）女英雄被从罐中弄空出来	} 内容（−）
（4）女英雄被花豹剖腹	} 容器（−）

因此，现在插段(1)和(4)为一方，(2)和(3)为另一方，两方构成对偶。在两个序列的每一个内部，各插段在保持容器和内容反转的情况下重现，而

当从一个序列到另一个序列时，各个相对应的插段构成交错配列。

我们已在形式和语义这两个不同层面加以表明的这两种神话结构转换还相应于第三种处于原因论层面的转换。卡里布人版本仅仅解释了某些星座的起源：毕星团、昴星团和猎户座。[18] 由此可以知道，在世界的这个地区，这些星座预言季节变化。这方面已经提供了许多迹象（CC，第 287～291 页），这里还可添加上阿尔布林克（词条“sirito”）提供的证据，它关涉语言和文化上属于卡里布人的圭亚那群体：“当西里托（sirito）即昴星团在夜晚可见（至少在 4 月份）时，可以听到雷鸣。这是因为，西里托由于人砍掉伊帕蒂曼（Ipétiman）［猎户座］的一条腿而震怒。接着伊帕蒂曼来临。伊帕蒂曼在 5 月份出现。”

由此可见，M_{264}隐含地关涉从 5 月中持续到 8 月中的“重大”雨季的开端（圭亚那地区已知道有四季，两个雨季和两个旱季）。这个假说带来两个好处。首先，它把卡里布人版本（M_{264}）和马库希人版本（M_{266}）对应起来，后者明确关涉雨和暴风雨的起源：它们由女英雄断断续续的悲哀所引起，她的眼泪在她定居罗莱马峰之后沿着山坡流下而汇成洪流。其次，我们可以利用这假说的天文学和气象学参照来客观地证实我们前面的假说：现在所考察的各个神话重新但从反面走着《生食和熟食》中所研讨的热依人和博罗罗人神话已让我们从正面走过的路线。实际上，尝试整合带季节特征的热依人和博罗罗人神话，结果可以得到一个方程：

（1）昴星团—猎户座∶乌鸦座∷旱季∶雨季

现在我来证明，在圭亚那神话中，昴星团—猎户座这个总体报告雨季来临。那么，乌鸦座又怎么样呢？当它在 7 月份的夜晚达到中天时，人们

---

[18] 就像巴博萨·罗得里格斯（I，第 257～262 页）所收集的一个图皮人异本（M_{264b}）也仅仅对昴星团这样做过一样。

把它同司强暴风雨的神祇联系起来，而强暴风雨标志着雨季已在衰退（参见CC，第303～305页；以及关于加勒比海7月至10月时期暴风雨和大熊座的神话——大熊座的赤经邻近乌鸦座的赤经，Lehmann-Nitsche：3，第126～128页）；另一方面，也是在圭亚那，后发星座（其赤经与大熊座和乌鸦座相同）的升起包含干旱的意思。这样，就有与上面方程相反的方程：

（2）昴星团—猎户座∶乌鸦座∷雨季∶旱季

这样，我们又摆出了马库希人版本（M_{266}）。刚才已经看到，它明确地关涉雨季的起源。但是，事情还不仅如此。因为，与上面讨论的两个神话不同，M_{266}有着双重的原因论功能。作为雨季起源神话，它同M_{264}吻合；作为生火技术（鹤把它教给英雄）起源神话，它同M_{259}吻合。

然而，有两个差异存在。M_{266}中看到的所提示的雨是**白昼的**（看到眼泪流淌而形成洪流），而M_{264}提示的雨是**夜晚的**（某些星座可以看见）。此外，如果说M_{259}引起**摩擦**生火（用两块木头），则M_{266}关涉**撞击**生火（用两块石头），这技术圭亚那土著也已知道。

因此，如可以预期的那样，M_{266}把本身属于其他两个版本的插段编织成了一个神话。它开始于卡里布人版本所没有的树木未婚妻的故事，结束于孪生子在蛙那里逗留之后的冒险，而这是瓦劳人版本所没有的。但是，这样一来，它把全部细节都掉了个头：考验岳父而不是女婿；女英雄被啄木鸟而不是bunia钻孔。食人花豹的受害者没有死去，而是复活了。英雄吞下余烬，从而挫败了蛙。还可指出，瓦劳人的bunia为色欲所激发，而马库希人的啄木鸟则搜寻食物，因此，它在本来意义上吃女英雄。对称地，在马库希人版本的第二部分中，花豹只是比喻地吃她，因为它未来得及消化其猎物就已死去，而后者被从这野兽腹中取出后即复活（参见本书第218页）。

马库希人版本通过多重反转而综合了瓦劳人版本和卡里布人版本。这种综合表明，在返回的轨道上可以遇到同时关涉两种起源即火起源和水起

源的神话，因此，它们所处的神话“纬度”等同于在出行时所遇到的博罗罗人神话（M_1）和谢伦特人神话（M_{12}），而后者的原因论二元性已经得到过确证。所以，马库希人版本提供了一个特别有利于把握要领的机会。

三个神话M_{259}、M_{264}、M_{266}或者从文化层面（摩擦或撞击）上关涉火的起源，或者从自然层面（雨季）上关涉水的起源，或者兼而关涉这两者。

然而，在用文化技术产生的火出现之前，火已靠自然途径存在：一种动物蛙的呕吐，而它本身又依赖水。对称地（并且在这方面M_{266}的贡献是主要的），在靠自然手段（雨）产生的水出现之前，水已经作为文化作品而存在，因为真正的土木工程师马库耐马首先让水从他关心下挖掘而成的河流中涌出，他还让第一条独木舟在这运河下水。[19] 然而，像蛙依赖水一样，马库耐马作为吃燃烧着的余烬的人依赖于火。这两个原因论体系是对称的。

因此，在我们的神话中，雨季以从自然到文化的过渡的形式降临。然而，火（原先包容在蛙的身体里）或水（后来包容在母亲的身体里）每次**都播散开来**：火进入树里，人们从那里取得生火的火把，而水在地面上进入自然的水网（同最早由造物主创建的人工水网相对立），所以这始终涉及散布。这个神话组的全部神话共有的根本上复归的特征现在重又得到证实。

我们已经看到，我们的神话的双重原因论功能导致了模棱两可。那么，怎么解释这种歧义性呢？为了回答这个问题，必须倚重鹤这个角色，在M_{266}中，它向英雄演示撞击生火的技术。

罗思用英文名字“crane”标示的这种鸟在圭亚那神话中起着重要的作用。如在后面将要看到的那样（M_{327}—M_{328}），正是它把在一个有名荒岛上生长的烟草带给人，或者允许蜂鸟把它带给人。然而，罗思（1，第192页）收集的另一个卡里布人神话这样开始：“从前有个印第安人极喜抽烟，无论早上、中午还是晚上，总见到他拿一块棉花，把石块相互撞击，产生火，以

⑲ 耶鲁罗人的神话也把河流的开挖作为水出现的预备条件（Petrullo，第239页）。

之点燃烟草。”由此可见，以鹤为中介，撞击生火技术与烟草联系了起来。

鹤在运送蜂鸟到烟草岛时，把它紧紧夹在两腿之间，结果粪便弄脏了它（Roth：1，第335页），因此，这是一种同通便相关的鸟。也许这种肮脏的含义同大涉禽类动物的食物联系起来，这类禽以旱季到来时因干涸而死的鱼为食（参见 M_{331} 及 Ihering：词条“jabiru”）。在圭亚那的阿拉瓦克人的葬礼中，在焚化死者的骸骨时，一个代表白鹤（white crane）的标志庄严地引路（Roth：2，第643～650页）。乌穆蒂纳人用渔鹈哥者的名字命名他们葬仪的一个事件（Schultz：2，第262页）。最后，因为我们的神话中至少有一个（M_{264}）诉诸天文学代码，所以唯需牢记，更往南，包括博罗罗人和马塔科人那里，猎户座的一个部分用一种涉禽类动物命名，而安的列斯群岛的卡里布人把实际上构成大熊座一部分的一颗星称为“食蟹鸟”（一种小苍鹭），这颗星是被认为掌管雷电和暴风雨（Lehmann-Nitsche：上引书，第129页）。如果这不是巧合，则它提供了一个补充证据，说明我已提请读者注意（第238～239页）的星座体系的反转。

不管怎样，鹤作为撞击生火（以及烟草）的引入者在 M_{266} 中的出现加强了这样的假说：蜂蜜起源神话从某种意义上说，“先前于”烟草起源神话，而后者的各个特征题材逐一出现在转换系列中：食人花豹被带刺树干杀死，水獭作为“被堵塞的”角色出现（M_{241}）。并且，同时作为火起源（摩擦或撞击产生）神话和水起源（雨季和水网）神话起作用的那些神话的歧义性也得到解决。因为，如果像我们希望加以证明的那样，冒烟的烟草同火以及冲淡的蜂蜜同水真的都有着亲缘关系，那么，就可以理解，为什么同时关注蜂蜜原因论和烟草原因论（实际上这两种类型相互转换）的神话在让人通过——如果可以这样说——水起源（这元素等同于蜂蜜）来认识火起源（这元素等同于烟草）时表现出这种模棱两可性。在热依人关于火起源的神话（M_7 和 M_{12}）中，花豹作为火和熟肉的主人出现，而这个时候人还满足于吃生肉；同时正是花豹的人妻证明有吃人的禀性。圭亚那神话把这

些命题全都反转过来，因为人英雄占有或发明生火技术（并且不再是火本身），乃是食人花豹吃掉他们母亲的结果。

这些神话谈论这两种技术：摩擦或旋转和撞击。按照 M_{259}，现在通过摩擦产生的火原初是由蛙**呕吐出来**的火，M_{266}则说，撞击技术的策划者是鹤，而另一个圭亚那神话让这鸟受一种强烈的想进行**排泄**的行动倾向折磨。然而，在这两个神话之间，还有第三个神话起中介作用：

M_{272}　陶利潘人：火的起源

从前，当人还不知道火的时候，有个名叫佩勒诺萨莫(Pelénosamó)的老妪生活着。她把木头堆在炉里，再蹲在上面。于是火从她的肛门中喷出，木头被点燃。她吃熟甘薯，而其他人把甘薯放在太阳下晒热。一个小姑娘泄露了这老妪的秘密。当她不肯给火时，人们把她手脚捆住，把她放在木头上面，强迫她张开肛门。于是，她排泄出火，火变成了石块/wató/（＝火），当人们把石块相互打击时，便产生了火。(K.-G.：1，第 76 页和第 3 卷，第 48～49 页)

如果把这表达为两个神话命题：摩擦产生的火原初是呕吐出来的，撞击产生的火原初是排泄出来的，那么，结果可以得到方程：

摩擦：撞击∷口：肛门

但在事实上，还可援用一些我们占有的材料，因为它们适用于演绎，而这作为我们的方法具有检验的价值。

大家知道，旋转（或摩擦）生火的技术在世界各地都有一点，在南美洲则肯定有性的内涵：被动的树木被说成是女性，人们施予的旋转或来回运动被说成是男性。神话的修辞学通过赋予钻孔以这种直接的和普遍的性

象征而用这种想象的表现来使之换位，因为性行为（交媾）被代之以消化器官的有关运动（呕吐）。事情还不止于此：象征层面上被动的女性在想象层面上变成主动的，个别有关的器官在那里是阴道，在这里是口，它们可以用下部和上部间的对立来定义，同时两者又都是前部的（处于一根轴上，它的另一根由后面的孔占据）：

象征的层面　　想象的层面

○，被动的 ⇨ ○，主动的

前部 ⇨ 前部

下部 ⇨ 上部

对于碰击生火技术，种族志未提供象征表示，而这种表示的直觉证据和普遍性可同我们刚才所援引的相比。不过，鹤在神话中所占据的反复重现的地位（排泄的老妪、排泄的鸟两者都是撞击产生的火的主人）加强了 M_{272}，而这使我们能够有条件**从仅仅给出的这种技术的想象表达**演绎出尚属未知的它的象征表达。为此，只要应用与上述情形里可经验地加以证实的转换规则相同的规则，就可以了。这样，便有下列方程：

想象的层面　象征的层面

○，主动的 ⇨ ○，被动的

后部 ⇨ 后部

下部 ⇨ 上部

因此，在后部和下部位置由肛门占据、前部和上部的位置由口占据的一个体系中，能规定为后部和上部的器官是什么呢？我们没有别的选择，这只能是耳，如我在别处已就另一个问题加以证明的那样（CC，第 183 页）。所以，在想象的层面上（即在神话的层面上），呕吐这个项同交媾相关而又相反，而通便这个项同听觉沟通相关而又相反。

也可立即看出，经验如何证实用演绎得到的假说：撞击是响声，摩擦是沉默。这样，鹤是前者的首创者这一点也得到了解释。关于罗思称之为

"crane"的这种鸟的身份，尚有某种不确定性。字面的翻译意味着鹤，但是我们资料提供的种种不同迹象（Roth：1，第646～647页；2，第338页）使人能断定这是鹭的各个种，尤其山家麻鹭（*Botaurus tigrinus*）。但是，即使罗思把鹤用于鹭，这混淆也只会增加信息，因为从美洲大陆的一端到另一端以及在别处，神话都喜欢援引鹤，因为它叫声响[20]；并且这里可能也关涉的鹭科的学名（由*botaurus* butor派生）得自它们的叫声，据说类似于牛（bœus）或公牛（taureau）的吼声，否则便是和一种野兽的吼声一样……因此，在噪音方面最突出的取火技术是一种叫声响的鸟的创造。

这种生火技术还是迅速的，而另一种是缓慢的。**迅速、吵闹：缓慢、静默**这个双重对立又回到了我在《生食和熟食》中已诉诸过的、我所称的烧焦世界和腐烂世界间的更为基本的对立；于是，我甚至在腐烂这个范畴内部又遇到了这个对立，它在那里反映在两个模态中，它们分别为霉烂（缓慢、静默）和腐败（迅速、吵闹）：后者正是得到逗闹支持。因此，在我们重又在神话中遇到水（等同于腐烂）起源和火（等同于烧焦）起源的典范

---

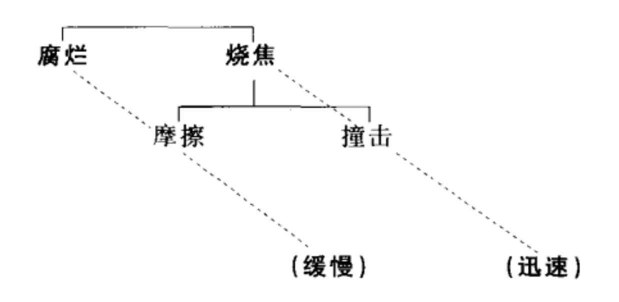
⑳　鹤似乎传达同样的信息，因为有人提到过，一只离群的孤鹤对铁钟怀有依恋的情感，钟声使它忆起过去同类的叫声（Thorpe，第416页）。

关于北美洲神话中鹤的响亮叫声，参见盖却特（Gatschet）（第102页）："加拿大的鹤全都是叫声极响的鸟"；希佩瓦人（Chippewa）相信，鹤氏族的成员噪音洪亮，为部落提供了代言人（Kinietz，载L.-S.：9，第154页）。

在中国，参见格拉内（Granet）（第504页注②）："当一只白鹤（异体字为原文所有）飞入'雷门'时，鼓声震天，连洛阳也可听到"；还提到了蝙蝠这种鸟，"它与鹤相像，也用足跳舞，还产生火"（第526页）。

这种比较是站得住脚的，尤其因为鹤发出响的叫声这个特征有着解剖学的因而客观的基础："大部分种的雄性的气管有个回转部（雌性并非总是如此）；气管从锁骨后面深入到胸骨脊突的空隙之中"（A. L. Thompson，第61页）。

对立的同时，我们还看到在烧焦范畴内部成体系地出现两种文化模态：摩擦和撞击，它们各自的象征地位用换喻（métonymie）的语言（因为这里事关同一结果的两个实际原因）反映两个自然模态即霉烂和腐败在腐烂范畴内部隐喻地（这时其含义属于道德范围）占据的地位。为了让人信服，只要把《生食和熟食》中的图式（第 438 页）同下列图式相比较就可以了，两者正相匹配：



从隐喻到换喻的过渡（或者反过来）在前面已多次举例说明，在其他著作中也已指出过（L.-S.：8、9、10）。这种过渡是转换序列在中间阶段足够多的情况下通过反转而展开时所采取的典型方式。因此，甚至在这种情形里，出发点和终点之间也不可能出现真正的对偶性，除非对神话组只作一次有发生作用的反转：这神话组在一根轴上处于平衡，而在另一根轴上显现其不平衡性。神话思维固有的这种约束保护了它在禁止达到真正静态的同时也具有动力。如果不是在事实上，那么也是在道理上，神话没有惯性。

因此，这里我们遇到了我在 1955 年写成下列形式（L.-S.：5，第 252 页）的典范关系的一个采取特殊情形形式的例示：

$$f_{x(a)} : f_{y(b)} :: f_{x(b)} : f_{(a-1)(y)}$$

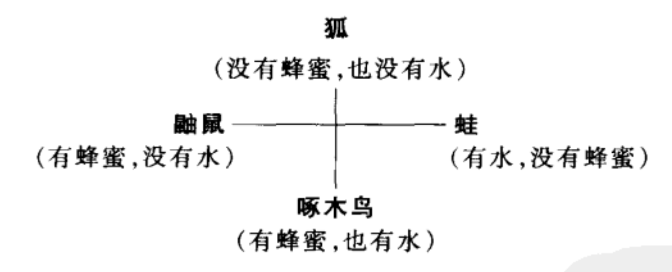
为了使人相信自那时以来，这个关系一直不停地在指引着我们，至少援引它一次，是合宜的。

5. 第五变奏曲

[花豹⇨花豹]↔[○⇨△]

在上述各个神话中，蛙作为花豹的母亲出现。为了解决这个种族动物学悖论，我已采取两种方式。一是证明蛙和蜜蜂在以雨季和旱季为两极的轴上成相关而又对立的关系；二是揭示另一个对应关系，这次是在蜜蜂和花豹之间，因为这种猫科动物在特内特哈拉人神话和特姆贝人神话（M_{188}、M_{189}）中扮演蜂蜜主人的角色。如果说蛙等同于潮湿，蜂蜜等同于干燥，那么，实际上就可以明白，作为天上水的主人（=雨的报告者），蛙可以同花豹互补，而花豹的地上火主人地位已独立地确立起来，并且花豹本身是可以与蜜蜂互换的。

但是，为什么北方的图皮人使花豹成为蜂蜜的主人呢？我们退后来考察这些神话按水和蜂蜜关系同时加以限定的这四种动物：



也就是说：

	水	蜂蜜
狐……	—	—
鼬鼠……	—	+
蛙……	+	—
啄木鸟……	+	+

因为蛙（这里是 cuanauaru）具有水，所以，根据方程水＝火$^{(-1)}$，蛙是具有火的花豹的反转（参见 CC，第 253～256 页）。因此，如果这神话试图也按蜂蜜关系来限定这两种动物，那么，这样做时只能遵从这条反转原理：由此可知，蛙没有蜂蜜，花豹有蜂蜜。这演绎不仅重构了特内特哈拉人神话和特姆贝人神话的骨架，而且也重构了瓦劳人神话（M_{235}）的骨架，后者提出，就蜂蜜关系而言，水是火（本书第 156 页）。

我们的解释蕴涵着，在这同一类神话中，也可证明在另一个层面上，蛙（天上水的主人）和鳄鱼（其语义地位为地上水的主人）（CC，第 251～252 页）之间存在对应关系。鳄鱼在 M_{266} 中作为 M_{259} 中的**贪吃**老人的转换出现，而且它也同 M_{241} 中的**贪吃**的蛙相对称：后者从（未来）文明英雄的母亲处偷走这文明英雄，以便作为能满足它性欲的丈夫，前者则把其不能满足男人性欲的女儿给了文明英雄的（未来）父亲。

在说明了支配蛙向花豹的转换的规则之后，我们可以来研讨第五变奏曲，其间（花豹母亲）蛙让位给雄花豹。

M_{273}　瓦劳人：被窃去的小孩

当一个印第安人出去打猎不在家时，他的妻子把刚会走路的小女儿留给老祖父照料，因为女孩的哭声会扰乱她的烹饪工作。当她要接回这孩子时，这老祖父却抗辩说，她没有把孩子托付给他过，这可怜的女人于是明白，雄花豹惯于藏匿抢夺来的东西。

寻找这孩子的一切努力皆属枉然，父母遂只得认为她已失踪。几年以后，他们开始发现一些东西莫名其妙地遗失了：一天是颈圈，另一天是棉带，然后是储备的棕榈树髓心、装饰品、罐……这是花豹在夜里偷偷地来拿去给小女孩的，因为它抚育她，好像她和它同类似的。它供她吃肉。当她长大成人，它就按喜闻阴户的花豹和狗的方式舔她

的经血。花豹的两个兄弟都这样做，这少女对这种方式感到很奇怪。

因此，她决定逃离，打听通往村子的路在何方。花豹起了疑心，于是她向它指出，它已老了，很快会死去。难道她不应该回到父母身边去？在这样劝说之下，花豹就放她走了，而这与其说它出于自愿，还不如说是它相信，它死后两个兄弟会吃掉她。

当她预定的日子来到时，她谎称，她无法给装满肉的大锅子烧火，那炽热使她无法趋近。花豹慌忙过来，当它把锅子夹在两腿中间时，她把锅子往它身上倒。这野兽烫伤倒地，痛得大吼一声而死去。两兄弟听到这叫声，却不予理会，他们认为，只是哥哥在同主妇做爱而已。它们大错特错，因为事实上它还从未占有过她。

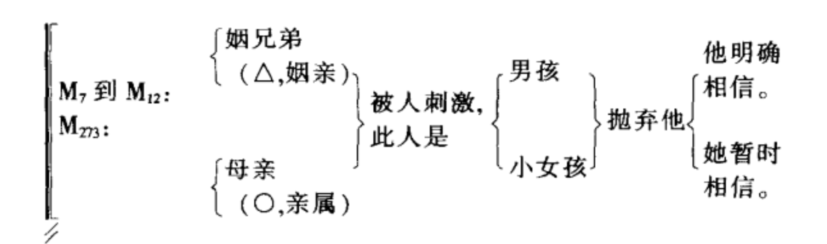
这少女逃跑了，一直跑到村里。她和亲人团聚了。她解释说，必须逃离，因为花豹的兄弟要来报复，大家要躲过它们。于是，印第安人纷纷准备出发，解下吊床。这少女的一个侄儿在自己吊床里放入一块沉重的磨石，他想这会有用的。但是，他为了搬运吊床而用肩膀从下面平衡吊床时，忘了这石块。石块猛地击了他，打断了脊梁骨，致他死命。他的同伴正急于出逃，仓皇中扔下他的尸体不管了。（Roth：1，第202～203页）

罗思对这个神话做过一点有趣的评述。当他对结局这么突兀感到惊讶时，传述者回答他说，两头花豹到达村子时只看到一具尸体。再也没有人看到后来发生的事情，继续讲述它们。因此，传述者又怎么能知道它们呢？

但是，如果回到这个推论上来，则结论是明白的：两头花豹到达村子时至少看到一具尸体，因此可以设想，它们把他当做少女的替身吃了（这神话预言，如果她留在它们身边，它们将吃掉她）。为了明白这个细节的重要性，只要回忆起这样一点就够了：在热依人的火（烹饪）起源神话中，花豹把熟肉给予它由之取受到人妻的人。不过，这里花豹从人那里抢

夺（而不是从人那里取受）一个女人，而又未使她成为自己的妻子；与此相关地，不是人得到熟的动物肉，而是人让与生的人肉。

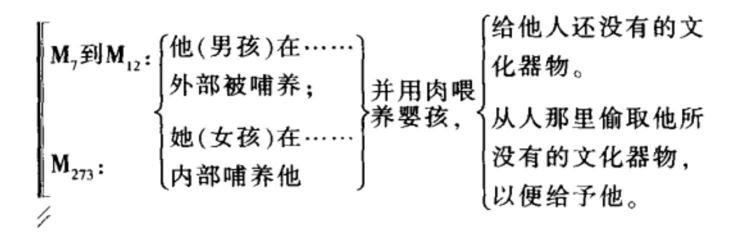
为了让人相信罗思令人迷惑地判断的这个结局的含义确乎如此，只需逐项比较瓦劳人神话和热依人火起源神话组（M_7—M_{12}）。这里需注意，像大部分热依人一样，瓦劳人也是母系制的，因此与父系制社会的情形相反，在他们那里，母亲被列为亲属，而不是姻亲。



//

M_7到M_{12}：男孩被收留，收留者是
M_{273}：　小女孩被诱拐，诱拐者是　花豹　排泄/追逐　污物……

//



//

M_7到M_{12}：花豹的丈夫
M_{273}：　人，不是花豹的丈夫　利用熟肉于杀人的目的，　拒不把肉给予男孩。/把肉“慷慨赠予”花豹。

//

M_7到M_{12}：花豹妻子被杀害；
M_{273}：　花豹被杀害；　回到村里这村的居民　拜访/逃避　花豹。

//

M_7到M_{12}：人得到熟的动物肉	借助	点燃的圆木，由试验脊骨坚硬度的动物自愿变成。
M_{273}： 花豹得到生的人肉		“弄湿的”石头，由弄碎了非常脆弱的脊骨的人不自愿地变成。

关于后一个对立即**石头/点燃的圆木**，应当注意到，这里关涉的是磨石，通常弄湿后使用（对立**水/火**）。此外，我已在别处（CC，第204～205页）证明，在这整个神话体系中，这石头都是对人肉的隐喻表达，而点燃的木头都是熟肉的换喻等当物（结果之原因）。因此，不仅M_{273}的结论，而且它的每个细节都是有充分理由的。

上面的表说明，M_{273}跟热依人的火起源神话正相对立，而我们周游南美洲神话的地球，正是以后者为出发点的（在《生食和熟食》之中）。因此，我们现在正处于出发点的对跖点上。实际上，如果说烹饪在前一组神话中起着双重的结合作用（天和地之间、姻亲之间），那么，在M_{273}中它出现两次都是起分离作用：首先造成一心为丈夫烹饪的母亲抛弃婴孩——因此，她负起了姻亲（丈夫和厨娘）的责任，而这些责任和她作为亲属（母亲和乳娘）所负有的责任不相容；其次，它造成花豹之死，花豹既不是父亲，也不是丈夫，而是养父；花豹被一个罐中的内盛物烫死，成为厨娘故意笨拙的牺牲品。

然而，如果我们不是理想地一蹴而就地到达出发点，而是缓步迂回行进，那么，还会出现其他一些联系，而如地形测量师所说，它们构成许多“支撑”，使我们的神话得以直接依靠我们已考察过的许多神话。这些短径必定通过球体内部：由此可见，神话的大地不仅是圆的，而且是中空的。

M_{273}是个瓦劳人神话，所以，可以满足于用这个部落群体特有的信条

来解释花豹对经血的偏爱：与人不同，超自然精灵不嫌恶经血（本书第184页）。实际上，瓦劳人神话常常援引女性的麻烦，例如 M_{260} 中，鸟的羽毛沾上处女破身流出的血；M_{235} 中——不如 M_{273} 的花豹走得远——一个名叫“蜜蜂”的男性精灵不怕接触有病的少女。这里顺便可以指出，表明花豹和蜜蜂互易的态度在北方图皮人那里也存在（本书第246页）。

然而，光诉诸瓦劳人对月经所抱的特殊观念，还不能完全解释 M_{273} 的伏线。我们前面已研讨过一个图库纳人神话（M_{245}），也是关涉一个因啜泣而被母亲抛弃的少女，一只蛙（花豹的转换，如在第四变奏曲里所表明的）诱拐了她，抚养她，教会她萨满的法术。这女人长大成人，回到亲人中间后，专以人的骨髓为食。这里，可以看到 M_{273} 的经血在双重条件下的转换：

M_{273}：[花豹（食人动物）] ⇨ M_{245} [蛙（非食人动物）]

M_{273}：[“被食人化的”女英雄] ⇨ M_{245} [“食人的”女英雄]

另一方面，通过再对 M_{273} 做比较，这次是同特雷诺人的烟草起源神话（M_{24}）比较，结果使我们已给出的那一切证据又增加了一个补充证据，进一步证明了从蜂蜜神话到烟草神话的进步的“透明性”。这个神话在别处已扼述和研讨过（CC，第135页及以后各页），也已援引过它的一个马塔科人异本（M_{246}；本书第191页），以便把瓦劳人神话和查科神话联系起来。在 M_{24} 中，一个后来变成花豹的女人（而瓦劳人的花豹首先变成女人）试图通过给丈夫吃经血来毒害他（与瓦劳人的花豹相反，后者喜欢它的“非妻子”的经血）。

然而，这个特雷诺人神话（以及 M_{20}）也属于我们已在其中遇到蜂蜜的那一切最前面的神话。在这里（就像我已在本书第一篇中表明的那样），蜂蜜起着烟草起源的运作者的作用。这种蜂蜜每次都是有毒的，这或者由于外部原因（M_{20} 中采蜜者违反了禁忌），或者因为内部原因（M_{24} 中混入了蛇的胎儿）。因此无论所援用的原因是道德的还是身体的，这种蜂蜜总是一种脏物。相反，对于 M_{273} 的花豹来说，经血——这种脏物——是一种**蜂蜜**。实际上，它作为花豹窃取小女孩（她因过分吵闹而被抛弃）、贪吃她的经血的行为，重现了 M_{241} 中急于收留一个小男孩（因为他太吵闹）、贪吃他提供的蜂蜜的蛙的行为。视不同场合，这种贪吃行为引起或者便利养子的出逃。并且，我已确立地确证，在第五变奏曲中，花豹是第三变奏曲中的女英雄蛙的转换。

蜂蜜和经血之间可能有怎样的关系呢？第一，这是制作成熟食的物质的关系，不过，这种熟食凭借可以称为“自然烹饪”的作用。按照土著的分类法，如同我已解释过的那样，蜂蜜源自植物界的自然烹饪，而很显然经血所由产生的自然烹饪是动物界的。这样，我们得到了第一个相关，而它上面直接叠加着第二个相关。M_{273} 的花豹避免同它诱拐的少女发生舔经血以外的任何身体接触，由此把性关系转换成饮食关系。因此，这只是反转了 M_{235} 的两姊妹的行为，她们想“诱拐”姻兄弟，因为她们从性的角度（她们同一个名叫“蜂蜜”的男人做爱）来体验应当处于饮食层面的关系。此外，M_{273} 的主人公花豹有两个兄弟，就像 M_{235} 的主人公有两个姊妹一样。这不是更好地证明了这种转换的实在性吗？M_{273} 的两兄弟不满足于女英雄流出的经血，他们还想吃她。M_{235} 的两姊妹不满足于英雄产生的蜂蜜，她们还想“吃”他，不过是从情欲上说。

在蜂蜜和经血之间，最后还可看出第三种联系，它维系于这样的事实：南美洲的蜂蜜常常是有毒的。这个事实我已多次强调过（现在又回到它上面）。就这些蜂蜜而言，美味和有毒这两个范畴间的差异因而很少。所以，在

对有病女人的禁忌的理由持形而上学怀疑态度的那部分瓦劳人看来（本书第 184、251 页），这种同蜂蜜的比较是没有什么可惊奇的。

现在还要就这个神话说最后一点。当我们在第三变奏曲中援用（女人的）经血和（男人的）臭粪的问题时，已经证明了一种双重运动，而这些神话强调了其平行性。一方面，生理的成熟意味着向脏物的倒退，而啼哭婴儿的状况从自己的方面用听觉代码例示了这种脏物。另一方面，一种秩序（无论是自然的还是文化的）的突现始终是一个高级秩序解体的结果，而人性仅仅保留了它的片断。这种解释不是同 M_{273} 抵触吗？实际上，女英雄开始时是个啼哭的婴儿，青春期使她倒退到脏物，但这似乎相反又使她增添了诱奸者的属性。不过，这种起因于经血的诱奸是对花豹进行的，因为这神话刻意详确说明这一点："它仍然是花豹，它的所作所为继续是花豹和狗的所作所为"（Roth：1，第 202 页）。这说明了什么呢？ M_{273} 同热依人的烹饪起源神话根本对立。根据上述事实，它只能是截然对立的食性的起源的神话：动物吃人而不是人吃动物，以及人被生吃，而动物被熟吃。正是在这种可怕场景上，在它还未开始之前，这神话就已小心地降下帷幕。因此，对于这神话来说，问题在于不是解释一种刚形成的秩序的瓦解，而是解释一种无序的形成，而在食人花豹扮演主角的一个神话体系中，这种无序可能是牢不可破的。因此，平行的顺序（生理成熟的顺序）也应当反转过来。在这一切关系之下，这神话所处的新景观跟另一种场景同样使人感到沉闷。

6．第六变奏曲

［花豹⇨花豹］↔［△⇨○］

我们首先来考察下述神话：

M_{274} 阿拉瓦克人：花豹变成女人

从前，一个男人在猎野猪方面还未遇到过对手。他每次都要杀死五六头野兽，而花豹也追猎兽群，但至多抓获一两头。花豹决定变成一个女人，以这新面貌来到猎人那里，询问他的奥秘。后者回答说："这是长期实践的结果。"当这花豹女人提出结婚时，这个印第安人识破了她的真面貌，因而犹豫不决。然而，她成功地使他相信，他们一起捕杀野猪，大大超过各自单干。

在很长时间里，他们过得很快活。这女人表现为一个优秀的妻子，因为除了烧煮和熏炙肉之外，她还善于打猎。一天，她问丈夫，他家里还有没有父母，在听到肯定的回答后，她建议去村子访问，而村民们无疑以为他已死了。她认识路，带领丈夫走，但条件是他要答应决不泄露她的出身。

于是，他们带着很多猪来到村里。这印第安人的母亲马上就想知道这个妖艳妻子来自何方。他未做任何说明，只是说他在树林里偶然遇见她。这对夫妇每天都带回大量猎物，村民们开始起疑心。起先，这印第安人守口如瓶，但他母亲纠缠不休，直到他最后供出秘密。其他人把他拖出来，强迫老妪灌醉他。花豹女人偷听到了一切，未被发觉。她感到蒙受奇耻大辱，于是咆哮着逃离了。人们再也没有看到她。她的可怜丈夫在灌木丛中奔跑，到处找她。她永远，永远没有回答。（Roth：1，第 203～204 页）

显然，这里可以提出两点说明，一点关于这神话的形式，另一点关于其内容。

现在先来考察我们用以产生六个变奏曲的下列方程组：

(1) [蜜蜂⇨蜜蜂] ↔ [○⇨△]
(2) [△⇨△] ↔ [蜜蜂⇨蛙]
(3) [蛙⇨蛙] ↔ [△⇨○]
(4) [○⇨○] ↔ [蛙⇨花豹]
(5) [花豹⇨花豹] ↔ [○⇨△]
(6) [花豹⇨花豹] ↔ [△⇨○]

显然，最后一个方程和其他方程不属于同一类型。它不是开辟通向新转换的道路，而只是消去紧挨在前面的运作，以致总的来看，方程（5）和（6）产生同样的转换：一个雄花豹取代雌花豹，另一个把雄花豹再转换成雌花豹。裁缝在完成衣工时，把织物的边撬起，折向后面看不见的部分，以便成衣总体看不出毛边。同样，这方程组也以折边方式把第六转换下叠到第五转换之上而完成。

如果我们现在来考察神话的内容，则可以发现，它并不满足于从两端之一来完成神话组：它从总体上靠自身闭合神话组，使之成为一个封闭体系。我们一步一步远离出发点而走完全部转换系列之后，又回到了那里。M_{274}仅仅保留了蜜蜂女人向花豹女人的转换，它讲述的故事一如M_{233}、M_{234}，这已经给六个变奏曲提供了“题材”。

在这三个神话中，丈夫的职业才能相同：蜜蜂的丈夫本身是部落里的采蜜能手，花豹女人的丈夫则是无与伦比的猎手，但他只捕猎野猪，因为他遇到的猎物中野猪最多。然而，如果说蜂蜜显然是蜜蜂和人之间的中介项，那么，我们在别处（CC，第114～115页）已解释过，为什么野猪（M_{274}中无疑为*Dicotyles torquatus*，那里没有详确说明是那个种：但*D. labiatus*大量地成群出没，五六头根本不构成一批重要猎物）在人和花豹之间占据着类似的地位。无疑，M_{233}、M_{234}的印第安人追求超自然的女人，而M_{274}中的情形正好相反。但是，在这两种情形里，女英雄都表现出对姻亲的关

怀：一个在婚后，另一个在婚前。我们已表明这个特征所具有的论题价值，它使我们能够把那些以就蜂蜜而言引人瞩目的（她贪吃或挥霍它）少女为英雄的神话结合成一个组。同时，这也提供了一个附加证据，证明M_{274}也是这个神话组的一部分。

但是，如果第六变奏曲纯粹而又简单地做题材回复，同时又以其重复功能证明，做进一步探究是没有意义的，并且终止于其两端之一的这神话组是封闭的，那么，如此认识到的这神话组的静态特性不是同我们在第四变奏曲末尾回顾的原理相抵触吗？按照这原理，一切神话转换都以不平衡为标志，而这种不平衡既是其动态的证据，又是其不完全性的征象。

为了解决这个困难，回顾一下已给我们留下深刻印象的逐次题材转换所采取的十分奇特的路线，是合宜的。我们已说过，所有这些神话关心的不是起源，而是失去。首先是蜂蜜的失去，原先蜂蜜取之不尽，现在变得难于寻觅（M_{233}—M_{235}）。然后是猎物的失去，一度很丰富，现在弄得稀罕，又星散各处（M_{237}—M_{239}）。继之是按照“发明之父”哈布里的故事（M_{241}、M_{258}），文化和文明技艺失去，他为了逃避蛙的攻击而不得不抛弃人类。最后是比其他一切失去都更为严重的失去：逻辑范畴的失去，而没有它们，人就再也不能用概念思考自然和文化的对立，也不再能分清两个对立物：烹饪用的火被呕吐出来，食物被流出（M_{263}、M_{264}、M_{266}），而食物和粪便之间的（M_{273}）、食人花豹的觅食和人的觅食之间的（M_{273}、M_{274}）区别也消失了。

因此，作为神祇的曙光，这些神话描述了这种无可逃遁的崩溃。从黄金时代开始，在这个时代，自然顺从人，任凭人挥霍，经过青铜时代的过渡，在这个时代，人支配明晰的观念和截然分明的对立，借助它们，人仍能主宰环境，直到蒙昧的含混状态，在这种状态下，什么也不可能无可争辩地拥有，更不用说保存，因为一切事物现在都混杂在一起。

这种向混淆（也是向自然的堕落）的普遍行进是我们神话的一个鲜明特征，而这解释了神话的归根结底为固定的结构。因此，这种结构又以另

一种方式证明了神话的内容和其形式之间的构成性偏差：这些神话仅仅借助一种形式上稳定的结构说明了一种退化，其理由一如志在经历一系列转换而保持不变的神话不得不不恰当地诉诸一种结构。不均衡总是存在的，视消息性质而定。它表现为形式不能适应内容的变化，形式与内容相对地时而处于这一边：保持固定不变，如果消息是退步的；时而处于那一边：进步，如果消息固定不变。

本书开始时，我从这样的假说出发：蜂蜜和烟草形成一个对立对偶，因此，蜂蜜神话和烟草神话应当对称地相互呼应。我现在提出，这个假说是不完全的，因为从它们各自的神话功能来看，蜂蜜和烟草结成更为复杂的关系。本著作后面将表明，在南美洲，烟草的功能在于弥补蜂蜜功能的失效之处，也即在人和超自然秩序之间重建一种沟通，而蜂蜜的引诱能力（这无非是自然的能力）已使它停止："烟草爱听神话故事。科吉人（Kogi），正因为这样，所以它靠近聚居地生长"（Reichel-Dolmatoff，第2卷，第60页）。因此，六个变奏曲从某种意义上说在我们眼前运作的演变犹如一个弹簧片的迅速振动，它只有一端是固定的，另一端因张索断裂而突然自由，于是在停止不动之前沿两个方向振动。这里事件又仅仅在反面展开：如果没有使文化保持偏向超自然的烟草，则归原为自己的文化便只能在自然的两边摇摆不定。过了一段时间，弹力减弱，自身的惯性使它停止于自然和文化可以说处于自然平衡的地方，这个终止点我们已用蜂蜜的采集加以规定。

因此，从某种意义上说，整部戏全由第一变奏曲在演出，并由它完成，因为它以蜂蜜为对象。其他几个变奏曲只是以不断增加的精确性描绘戏剧结束后留下的场景的界限。因此，它们数目多寡无足轻重。贝多芬的交响乐终止于和音（人们总是问作者为什么要这样），并且这些和音被迂回处理，再做安排。同样，其他几个变奏曲也并不终结于一个进行中的展开部。这展开部已动用了其一切手段，但是，同样必定有一种无语言的手段，以之可以发出一个消息终止的信号，这信号通过在乐音系统中编入只存在一

次的最终乐句获得，而这些乐音在整个传送过程中始终贡献于通过以各种方式使系统转调来更好地细微调节其音调。



第三篇

斋戒的 8 月

Rura ferunt messes，calidi quum sideris' aestu
deponit flavas annua terra comas.
Rure levis verno flores apis ingerit alveo，
compleat ut dulci sedula melle favos.
Agricola assiduo primum satiatus aratro cantavit certo rustica verba pede.
Et satur arenti primum est moduletus avena
carmen，ut ornatos diceret ante Deos.
Agricola et minio suffusus，Bacche，rubenti
primus inexperta ducit ab arte choros.

乡居带来收获，天际散发的炎热让大地在
金色季节里光芒照人。
遍地谷物的乡村里树干槽中满是蜜蜂，
酿出的金色蜂蜜酒多么诱人。
农夫犁地干热口渴，
姑娘的歌声娓娓如诉。

燕麦秆做的乐器调律优美，
装饰一新奉献给谷神。
红铅色的农夫们载歌载舞，
走向红色的酒神。

提布·卢斯（Tibulle）：《哀歌》（*Élegies*）第1卷，L. Ⅱ。



I　有星辰的夜

与M_{259}、M_{266}不同，卡里布人的版本（M_{264}）并没有提及火的起源。蛙只是提取它两肩之间的白色斑点的粉末；它不呕吐也不排泄火，不是死在柴堆上，而是死在点燃的棉花床上。因此，火无法在树林里蔓延；它的影响仅止于进入这两栖动物的体内，而其烧焦的皮肤将保留粗糙而又起褶皱的形相。原因论因素（类似的版本把这因素置于首位）的这种缺乏始终由另一个因素的存在来补偿，而后一因素在M_{259}、M_{266}中未涉及：某些星座的起源。可以回忆起，貘变成毕星团，马库耐马变成昴星团，他的断肢变成猎户座的带。

我已在别处（M_{134}；CC，第317～320页）扼述和讨论过一个圭亚那神话（很可能是阿卡韦人神话）。它使昴星团产生于一个印第安人的内脏，他被兄弟杀害，后者想谋夺死者的妻子。在这两个版本之间，各个不同的圭亚那神话提供了一种很可信的过渡，尤其因为猎户座每次都代表截断的肢体，而昴星团代表身体的其余部分，因此正是内脏的所在。在陶利潘人神话（M_{135}）中，昴星团宣告渔获丰富的捕鱼，就像M_{134}中仅仅还原为内脏的昴星团所做的那样。在阿雷库纳人那里（M_{136}），英雄的截肢发生在他杀死了岳母之后，岳母像M_{264}的蛙一样给他吃排泄出来的食物。在《生食和熟食》中（第314～322页），我已详尽讨论了昴星团如此象征性地同化为内脏或身体包含内脏的部分，指出了这种同化存在于新大陆的三个僻远地区，表明了从解剖学观点看来，关键的对立是内脏（昴星团）和长骨（猎户座）之间的对立。①

因此，圭亚那地区用内脏或身体包含内脏的部分预示着鱼的丰富。然

而，这不是我们第一次遇到“内脏”的题材：痴迷蜂蜜的少女循环中给它留下了地位。关于更详尽的细节，读者可以重读一下本书第二篇的Ⅱ，4。这里，我们只要回想起托巴人和马塔科人的神话（M_{208}、M_{209}），在那里，骗子先去了内脏，而后者转变成了可食用的蔓生植物、西瓜和野果，甚或（M_{210}），它们的呕出物（从内脏中出来，就像从胸腔和腹腔中出来的排出物）产生西瓜。

在 M_{134} 中，英雄之被取除内脏决定了昴星团（在天上）和鱼（在水中）的出现。在 M_{136}（以及参照神话 M_1）中，水生植物（在地上）的出现也是内脏取除的结果。在这些隐喻的背后，可以看出一根双重的对立轴：一方面在高和低之间，因为星辰漂浮在高处，“在空中”，而水生植物漂浮在低处，在水上；另一方面在容器和内容之间，因为水包容鱼，而西瓜（以及一般的旱季的果蔬）包容水。取除内脏在 M_{208}—M_{210} 中决定了西瓜的起源，在 M_{134} 中决定了鱼的到来。这两种内脏取除的情形特别相似，尤其因为捕鱼和采集野果主要在旱季进行。无疑，M_{134} 只是几乎不露痕迹地提到痴迷蜂蜜的少女的题材：印第安人凶手想继干掉丈夫之后再干掉其妻子，遂劝她进入一棵中空的树（即人们惯常寻觅蜂蜜的所在），但借口为抓一只刺鼠（Roth：1，第 262 页）。[2] 如果说 M_{134} 仅仅把内脏题材和昴星团起源题材结合起来，那么，陶利潘人异本（M_{135}）和瓦皮迪亚纳人异本（M_{265}）——这里和 M_{134} 相反，是妻子爱上了姻兄弟——把昴星团起源题材和痴迷蜂蜜少女题材结合起来：M_{135} 的英雄为了替被断肢而转变成昴星团的兄弟报仇，把被强迫再婚的寡妇囚禁在中空的树中，她在那里鲁莽地抓起蜂巢伸头就吃蜂蜜。接着，他和孩子一起变成吃蜂蜜[3] 的动物/araiuag/（参见本书第 78 页），事先还烧掉了茅屋（K.-G.：1，第 55～60 页）。然而，可以回想起，在一个查科神话（M_{219}）中，男诱奸者——按另一个神话（M_{219b}；Métraux：5，第 138 页），

① 有些圭亚那异本把昴星团等同于头而不是内脏，但这对立仍以**变圆/伸长**的形式存在着。

他焚烧了村子——遭到了和这里的女诱奸者一样的惩罚。

最后，阿雷库纳人版本（M_{136}）把下述三个题材汇集在一起：漂浮的内脏（水生植物的起源）；杀人的妻子致丈夫断肢（后者升天而变成昴星团）；这女人被围困在一棵中空树里受惩罚（为了表明她嗜吃蜂蜜）。

漂浮或悬浮内脏的题材在圭亚那神话和查科神话中的重现，使我们得以把从另一种观点将某些圭亚那神话同查科神话做比较时已考察过的一个结论推广到神话组总体。实际上，这里处处涉及由一种不可抑制的贪欲引起的联姻谱系的断裂，而这种贪欲可能是食物性的或性欲性的，但仍就这两个方面而言自身同一，因为它时而以“勾引性”植物蜂蜜为对象，时而以被许多圭亚那神话命名为“蜂蜜”的勾引人物为对象。

在查科，女婿和岳父间的关系被一个嗜吃的妻子中性化。这同一个圭亚那神话（M_{259}）所说明的情境正好相反，在那里，一个嗜吃的岳父使女儿和女婿的关系中性化。在其他圭亚那神话中，两个姻亲（分别为姻兄弟和姻

② 刺鼠安排在那里并非偶然。因为我们知道，在圭亚那神话中（Ogilvie，第65页），它和貘轮流充任生命树主人的角色。但是，两者的方式似乎不同：野果的实际主人貘因而当栽培植物在一棵野生树上生长时也是栽培植物的主人，而栽培植物的劫掠者实际上作为对栽培植物享有优先权的角色出现。沃佩斯河的印第安人从田野边缘开始采集甘薯，他们说，这是为了欺骗来自附近灌木丛的刺鼠，使它们以为已没有什么东西可以窃取了（Silva，第247页）。另一方面，在那些以刺鼠作为生命树第一主人的神话中，刺鼠取一颗玉米粒藏在中空的牙齿里。可以把这个项放在一个三角形的一个顶点上，它的另两个顶点分别由有齿的水猪和无齿的食蚁兽占据。这一切情形令人觉得，似乎在神话思维看来，刺鼠用来把自私而又贪吃的貘的语义价值的一半附加于另一个价值，而水猪和食蚁兽各表达后者的一半。

③ 但是，男人不吃它，就是说，它是一种“非猎物”。在M_{265}中，正是女人变成吃蜂蜜的野兽（蛇）。

姊妹）间的关系被这样的事实中性化：丈夫被父亲（M_{134}）或妻子（M_{135}）消灭。最后，当本着这种精神来探讨 M_{136}时，它显得脱离常规。在这个神话中，一个姻亲使父母间关系中性化，因为女婿杀害他妻子的母亲，后者供他食物（正常情况下，这应当反过来）。但是，如果注意到，这食物是**排泄出来的**即反食物，因而构成岳母的组成部分即反供给，那么，就可以看清楚这种供给循环转向。最后，这个一般转换系统已令我们从一种优先的食物和一种同样优先的社会学情境出发，前者是蜂蜜，后者是嗜吃的妻子，她痴迷的东西是蜂蜜（查科）或者私通（圭亚那），甚或两者兼而有之（圭亚那）。

如果我们试图考察系统总体并展现其各个基本方面，则我们因此可以说，它有一个特有的独创性即同时诉诸三种代码：(1）食物代码，其符号是旱季的典型食物；(2）天文学代码，它回复到某些星座的历程的或季节的进展；(3）社会学代码，它围绕缺乏教养的女儿的题材建构，她对父母或丈夫不忠，但始终是从这样的意义上说的：她表现出未能履行神话赋予她的姻亲中介功能。

代码（2）和（3）凸显在圭亚那神话的前沿，但我们已看到，代码（1）尽管比较模糊暗淡，却还是双重地表现出来：一方面，表现在昴星团同鱼汛的联系上；另一方面又表现在女英雄从最初痴迷姻兄弟到最后痴迷蜂蜜的转变上。然而，在查科神话中，代码（1）和（3）极其明显，但代码（2）则以骗子内脏产生的旱季蔬果题材形式出现（而在圭亚那，骗子受害者的内脏同时产生昴星团和鱼)，并且关于有天文学代码存在的假说在以上（本书第108页）考察的情形里得到进一步支持，在那里，隐喻为水猪的女英雄代表白羊座。实际上，白羊座比昴星团早一点，而后者又比猎户座早一点。因此，由于查科对圭亚那略有位移，所以我们有了两个星座对偶。在每个对偶中，第一个星座每次都宣布第二个星座的出现，而这始终占据十分令人瞩目的地位。猎户座在圭亚那天文学代码中无疑占据特殊地位，而我们知道，查科各部落极

端重视昴星团，用隆重仪式庆祝其回归：

查科

猎户座＞昴星团＞白羊座

圭亚那

*
* *

回顾这一切，是为了能够探讨这些神话的分析所提出的基本问题：三种代码的相互可转换性问题。简单地极而言之，可以这样表述它：蜂蜜寻觅、昴星团和缺乏教养的女儿这个角色三者之间有共同点吗，我尝试把这三种代码两两联系起来：先是食物代码和天文学代码，然后是食物代码和社会学代码，最后是社会学代码和天文学代码。我希望，这种三元论证将提供证据表明，三种代码同系。

以最明确方式诉诸昴星团的是圭亚那神话。因此，从确定美洲这一地区的季节历法来开始工作，如同我们已对查科和巴西平原所做的那样，是合宜的。事情并不容易，因为气象状况，尤其雨量从边地到内地、从西部到东部是不同的。旱季和雨季的截然对立只存在于英属圭亚那和委内瑞拉中部，在那里，降雨量一直增加到7月，在11月到达最低点。在奥里诺科三角洲的西部，这对比就不怎么明显，雨也降得迟缓。在英属圭亚那的另一边，可以观察到比较复杂的雨情，因为每个季节又都一分为二。在内地，直到内格罗河和沃佩斯河流域，这种四时的节律也普遍存在（尽管在那两个流域经年降雨，季节对比也不怎么明显④），因此，这种图形特别引起我们注意（图13）。

通常在圭亚那区分出一个3月到5月的“小旱季”、一个7月到9月的“大雨季”、一个9月到11月的“大旱季”和一个12月到2月的“小雨季”。

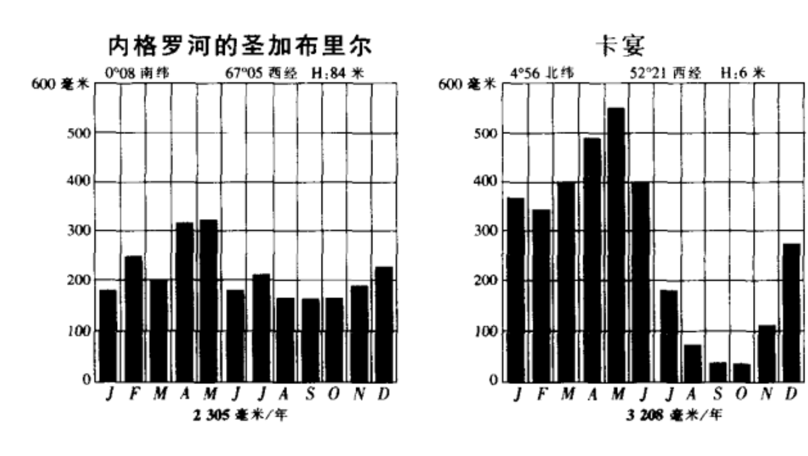


图 13　圭亚那和内格罗河流域的降雨量

［据克诺赫（Knoch），第 G 85 页］

事实上，因为雨绝无不降的时候，所以，这种命名得有一些保留。雨的增减视一年的时节而定。但是，根据所考察的地区不同，最干旱的时期在 8 月和 11 月之间，这也是捕鱼的时期（Roth：2，第 17～18 页；K.-G.：1，第 40

---

④　凯泽斯（Keses）给圣卡洛斯地方区分出一个雨季（从 6 月到 8 月）和一个旱季（从 12 月到 3 月），两者由两个中间季节相连，他称之为水的“高涨”和“低落”，其特征为降雨不规则以及有强暴风雨。在内格罗河流域，在圣加布里尔，也即更往南进入巴西领土，雨水总是在 12 月至 1 月和 3 月最多［《佩洛里奥马尔》（*Pelo rio Mar*），第 8～9 页；《诺尔迈斯》（*Normais*），第 2 页］。在西部，在沃佩斯河流域，降雨在一年的两个时期达到最低点：7 月到 8 月和 12 月到 2 月（Silva，第 245 页）。贝歇多（1）给内格罗河左岸支流德米尼河只区分了两个季节：降雨从 4 月到 9 月，干旱从 10 月到 3 月。在巴西和英属圭亚那交界处的韦韦人那里，终年降雨，但福克还是提到那里有两个雨季：一个大雨季，从 6 月到 8 月，一个小雨季，在 12 月，两者被 9 月到 11 月和 1 月到 2 月的相对干旱打击（参见 Knoch，上引书）。许多作者，诸如华莱士、贝茨、斯普鲁斯和惠芬提供的大量观察资料并非总是可以容易地作出解释，因为他们逗留的时间相当短，无法确定平均值。

页；Bates，第287～289页）和各种野果成熟的时期（Fock，第182～184页）。

印第安人把这种复杂历法的许多环节都同昴星团联结起来，他们发现，可以观察到两者的尽管相对立却都是重要的价值相结合。8月夜晚在西方地平线上仍可看到的昴星团宣告降暴雨（Ahlbrinck，词条“sirito”），而当它们在5月消失时，它们则预报雨季重来（K.-G.：1，第29页）。在6月早晨（或7月早晨4时，Fock，同上）它们重又出现在东方，这预示着干旱（K.-G.：1，同上；Grevaux，第215页），指令农事开始（Goeje，第51页；Chiara，第273页）。在12月，它们在日落后从东方升起，这宣告新的一年到来，降雨又恢复（Roth：2，第715页）。因此，昴星团的含义时而是干旱，时而是雨季。

这种气象学的矛盾心理似乎反映在另一层面上。当昴星团在6月重又出现时，它们“受到欢欣的致敬”（Crevaux），同时昴星团又引起人们恐惧：“阿拉瓦克人称昴星团为/wiwa yo-koro/即‘母亲星’，同时他们又相信，当它们明亮耀眼时——换言之当它们‘邪恶时’——如果这是它们初次出现（在6月），那么，其他星也是这样，而许多人会在这一年里死去”（Goeje，第27页）。人靠了一条天蛇（Perśee）的干预才带来大批死于昴星团伤害的人猝发（上引书，第119页）。按照卡利纳人的意见，昴星团有两个相继的星座。第一个星座被一条蛇吃掉；另一条蛇追逐第二个星座，当这星座在西方沉没时，这条蛇从东方升起。当它追上这星座时，时间突然终止。但是，昴星团只要存在，就阻碍恶魔同正规组织的人做斗争：它们迫使恶魔行动杂乱无章，毫无次序（上引书，第118、122～123页）。

昴星团的这种二元性直接引起了安第斯山区的一些事实。在库斯科的宏大的太阳殿中，神殿中央投上叠影：在左边是太阳，作为暮星的金星和可见的、因而“明亮的”昴星团；在右边是月亮，作为晨星的金星和隐藏在云背后的冬季昴星团。冬季的昴星团也称为“成熟之主”，其含义为雨水和丰足；夏季的昴星团称为“疾病之主”，尤其是人类疟疾之主，它预示死亡和苦难。还有庆祝昴星团在春季出现的节日/oncoymita/，它包括忏悔

仪式、献祭天竺鼠和无峰驼以及出血的涂油礼（Lehmann-Nitsche：7，第124～131页）。

另一方面，卡利纳人的这些观念加强了业已提出的一个关于以美洲和世界许多地区的猎户座—昴星团对偶为基础的优越能指的特征的假说。我们已经指出（CC，第289～298页），由于各自构形的关系，这两个星座从历时关系来说是一致的，因为它们的升起前后相继而差几天时间，但在它们所处的共时关系上是对立的：昴星团在连续的一边，猎户座在不连续的一边。因此，昴星团作为猎户座的先兆而能提供有益的意义，同时又不失去既邪恶又可怕的内涵，而南美洲思维认为这内涵是连续的（CC，第364～367页），同时这内涵也只有在被肯定有害于恶魔时才可归诸昴星团。

关于昴星团同流行病和毒的亲密关系，已经掌握一些较为直接的证据。按照一条亚马逊信条，当昴星团消失时，蛇失去其毒性（Rodrigues：1，第221页注②）。这种歧义性使这星座与蜂蜜同业，这星座被赋予双重价值，因而能同时既合乎希望又可怕。

在巴拉圭的瓜拉尼人的重要起源神话中，神的母亲这样说："在无尽大草原茂盛的草丛下，我聚集了蜜蜂/eichú/（*Nectarina mellifica*），以便当我把它们带来后，他们（人）可以用蜂蜜漱口"（Cadogan：3，第95页）。卡多甘强调，/eichú/这词同时标示蜜蜂的一个种和昴星团。事实上，*Nectarina* 是黄蜂（Ihering，词条"enchú"），其蜂蜜往往有毒；查科神话女英雄所痴迷的正是这种蜂蜜，而她的父亲太阳已表明若无一个丈夫襄助便无法为她获取这种蜂蜜。由此可见，在这些神话中，对天文学代码的运用超过我们的设想。

Nectarina 蜂蜜在南方瓜拉尼人的仪式中扮演净化剂的角色。它在亚马逊也起这种作用，在那里，朱鲁帕里（Jurupari）祭仪的祭司用它催呕。斯特腊德伊解释了（I，第416页）词语/ceucy-irá-cáua/："残忍地蜇人的蜂种，其蜜在一年的某些时期引起强烈呕吐。"这个作者还以如下方式定义了

词组/ceucy cipó/即“ceucy蔓生植物”：“蔓生植物的一个种，其根和茎研成泥浆可用于制备一种药剂，起净化作用，供演奏宗教乐器的老人服用……这种饮料致人强烈呕吐”（第415页）。然而，在亚马逊，/ceucy/（cyucy，ceixu；参见瓜拉尼语：eichú）这词标示昴星团的星座。因此，从巴拉圭直到亚马逊河两岸，蜂蜜和昴星团在语言上和哲学上都是相联结的。

但是，在亚马逊，问题不在于一种自然产物和一个星座。/Ceucy/作为一个专名也标示一个著名神话的女英雄。我们应当简短地补上它：

M_{275}　亚马逊：朱鲁帕里祭仪的起源

在远古时代，女人占统治地位。太阳对这种事态感到愤怒，想挽回它。他为此到一支按照他的法律改造过的而服从这法律的人类中寻找一个完美的女人做伴侣。他需要一个使者。这样，他使一个名叫塞乌茜（Ceucy）的处女怀孕，方法是让cucura或puruman树（*Pourouma cecropiaefolia*，一种桑科植物）的液汁在她的胸部流淌［**或更下部，按照不怎么纯洁的版本**］。婴儿名叫朱鲁帕里，他从女人们手中夺过权力，把它还给男人。为了肯定男人的独立性，他规定他们庆祝把女人排除在外的节日，他传授给他们一些秘密，他们应当把它们代代相传。他们处死一切窥破这些秘密的女人。塞乌茜成为她儿子发布的这条残酷法律的第一个牺牲者，他今天仍在寻觅完美而足以成为太阳妻子的女人，但没有找到。（Stradelli：1，第497页）

关于这个神话，已知有许多异本，其中一些得到相当程度的展开。我们不准备详细考察它们，因为它们似乎提出了另一类神话，不同于格调和构思上相对同源的民间故事。关于后者，这里加以汇集，作为我们的研究资料。某些古代搜集者，其中首推巴博萨·罗得里格斯、阿英里姆、斯特腊

德伊，似乎仍能在亚马逊河流域收集到属于学术传统的深奥本文，就此而言可同尼明达尤和卡多甘在南方瓜拉尼人那里最近得到的本文相比。可惜，我们今天对亚马逊河中下游曾经建立过的古代土著社会一无所知或者不甚了了。奥雷亚纳（他于1514—1542年沿着这条河流一直到达河口湾）提供的简明证据，尤其口头传统的存在（这些传统的极端复杂性、它们的创作技巧和神秘格调使得我们把它们归入贤哲和学者派）证明其政治、社会和宗教组织的水平远高于那时以来所能观察到的。这些珍贵文献是整个亚马逊河流域的真正共同文明的遗迹。对它们的研究，需要撰著整整一卷书，需要诉诸一些专门方法，其中应当包括语文学（philologie）和考古学（这两门学科在热带美洲仍遭忽视）的贡献。也许有朝一日这会成为可能。我不想到这片变化无常的领域里冒险。我局限于从这些各不相同的异本中提取同我们论证直接有关的零星要素。

按照朱鲁帕里的命令或者允诺，他的母亲被处死，因为她偷看了神笛。他让她登上了天，她在那里变成昴宿（Orico：2，第65～66页），在布朗科河和沃佩斯河的各部落［塔里亚纳人（Tariana）、图卡诺人：M_{276}］中，名叫博康（Bokan）或伊齐（Izy）的立法者用这个神话中包含的一个神话披露自己的超自然身份，这是在有文字之前的一个真实的“格拉尔（Graal）故事”。他解释说，他的父亲是个伟大立法者，名叫皮侬（Pinon），生母是个幽居的处女。她逃离囚居的住处外出寻找丈夫，太阳神奇地使她怀孕。迪娜莲（Dinari）（这女人的名字）带着几个孩子回到亲人中间。她要求儿子停止囚禁几个女儿，儿子答应了，但从受益者中排除了姊妹梅恩丝普茵（Meênspuin），她的头发上装饰有七颗星。这少女因没有丈夫而消瘦，为了医治这欲望，使她保持贞洁，皮侬让她登上天。她在天上变成了塞乌茜即昴星团，而他自己变成形似一条蛇的一个星座（Rodrigues：1，第93～127页；完整的本文：2，第2卷，第13～16、23～35、50～71页）。

因此，在图皮人—瓜拉尼人那里以及受他们影响的其他种群那里，词/ceucy/标示：（1）一种蜂蜜有毒并引起呕吐的黄蜂；（2）昴星团的星座，让人看到的形相为女性的、不生育的、有罪的，否则甚至是情欲受压抑的；（3）一个被禁止结婚的处女：或者神奇地怀孕，或者被变成星辰，以阻止她嫁夫。

这名词的三重含义已足以建立食物代码、天文学代码和社会学代码之间的相互关系。因为，显而易见，塞乌茜这个人物在三个层面上都与痴迷蜂蜜的少女这个人物相反，就像圭亚那神话所说明的。这少女不顾合适与否地并以兽欲贪吃一种蜂蜜，它引起以净化为目的的呕吐；她引起昴星团出现，其形相为男性的和丰产的（鱼很丰富）；最后她是一个母亲（有时甚至有许多孩子），把婚姻误导到与一个姻亲通奸。

但在事实上，塞乌茜这个人物更为复杂。我们已经看到，这个角色一分为二：被用神奇方法授孕的，违反禁令的母亲，以及被反对其结婚的禁令之全能变成星辰的受管束处女。然而，另一个亚马逊传统把塞乌茜描绘成贪吃的老妪或永远受饥饿折磨的妖精：

M_{277}　阿纳姆贝人（Anambé）：食人女魔塞乌茜

一个青年在一条溪流边捕鱼。食人女魔塞乌茜突然出现。她发觉这男孩在水中的倒影，遂想用网抓他。这引起男孩发笑，暴露了他的隐藏地。这老妪用黄蜂和毒蚁把他赶出来，弄进网里吃他。

食人女魔的女儿出于怜惜而放出了这囚徒。他首先试图通过编织篮子，让它立即变成动物，供她吃来安抚她（参见M_{326a}），然后他为她捕获大量的鱼。最后，他逃离了她。食人女魔变成 cancan 鸟（*Ibycter americanus*?）追逐他。这英雄相继躲藏在采集蜂蜜的猴那里，它们把他藏在罐里；想吃他的 surucucú 蛇（*Lachesis mutus*）那

里；拯救他的 mac-auan 鸟（*Herpetotheres cachinans*）那里；最后是 tuiuiú 鹤（*Tantalus americanus*）那里，它把他安置在村子近处，尽管他常年白发，但还是被母亲认了出来。(Couto de Magalhães，第270～280 页)

这神话有双重意义。首先，在这里可以看到《神话学》第一卷开始时（CC，第 147 页及以后各页）已扼述并讨论过的一个瓦劳人神话（M_{28}）的一个切近的异本。意味深长的是，这个异本不期然地引起我们注意，在本著作后面部分必须再次研讨它，以便解决一个目前尚未涉及的问题（参见本书第 390 页）。然而，瓦劳人神话 M_{28} 关涉昴星团（M_{277} 的食人女魔带有其图皮语名字）：它在解释毕星团和猎户座起源的同时也解释了昴星团的起源。这就是说，它履行与圭亚那的卡里布人赋予 M_{264} 的功能一样的原因论功能。在 M_{264} 中，另一个吃者雌貘靠吃野果成长，不把野果留给英雄。

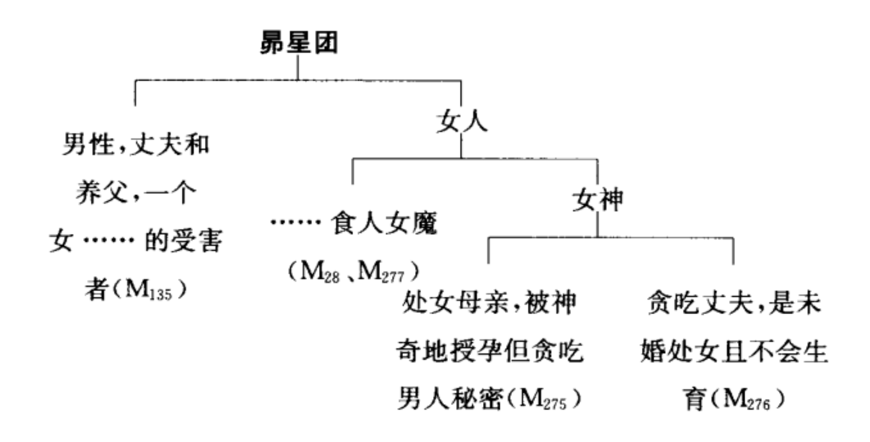
其次，M_{277} 的食人女魔**作为**昴星团的星座构成第一个塞乌茜（M_{275} 的塞乌茜）这个隐喻的贪吃者——吃的不是食物而是男人的秘密——和 M_{135} 的陶利潘女英雄之间的过渡，后者在这神话的第二部分中是本来意义上的贪吃蜂蜜者，但在开始时以隐喻的食人女魔的面目出现，她贪吃年轻姻兄弟的爱抚，同时，她又通过把丈夫弄成残肢以便杀死他而决定了昴星团以男性和养父的面貌出现。实际上，变成星座的人许诺给英雄丰富的食物："从此以后你们有的是吃的！"

因此，陶利潘人的女英雄以昴星团的换喻的方式介入。昴星团是结果，她是原因。于是，她给英雄谋得了（不需要他，采取昴星团宣告其来到的那些鱼的形式）食物，这种食物在 M_{277} 中被食人女魔**称为**"昴星团"（隐喻）[⑤]，在 M_{28} 中被食人女魔由昴星团**引起**（换喻），她们把它留给英雄以便她们

⑤ 这再次证实，在土著思维看来，这专名构成这人物的一种隐喻。参见本书第 158、330 页。

自己可以吃它。

这些转换可以整理成一张图：



实际上，在这图中，处于两端（左上角和右上角）的两个角色对称而又相反，而另两个角色相应于中间状态，这里每次过渡都带来本来意义和比喻意义的替换。



我们现在尝试使食物代码和社会学代码直接相关联。一开始，我们先来做点说明。在圭亚那神话 M_{134} 到 M_{136} 中，女英雄的地位似乎很不稳定，视情况如何而定，以致取得正相反对的含义。在 M_{134} 中，她是姻兄弟有罪侵害的对象。在 M_{135}—M_{136}，她则变成侵害他的罪人。因此，她时而作为灶神守护祭司出现，时而作为酒神祭司出现。这神话给她描绘了这幅活生生的肖像。

M_{135} 陶利潘人：昴星团的起源（细部）

……韦乌拉莱（Waiúlale）（这女人的名字）睡在吊床上。当小姻兄弟（由留给长兄的那种野蛮的鸟教导）进来时，她起身了，并用甘薯啤酒招待他。他问，哥哥在哪里。她回答说，他在采集果子。这男孩沮丧至极，躺了下来，于是这女人睡到了他身上。他想起来，但她把他囚在吊床上。夜幕降下了。这女人不让他走，这恶女人甚至不许他解小便。

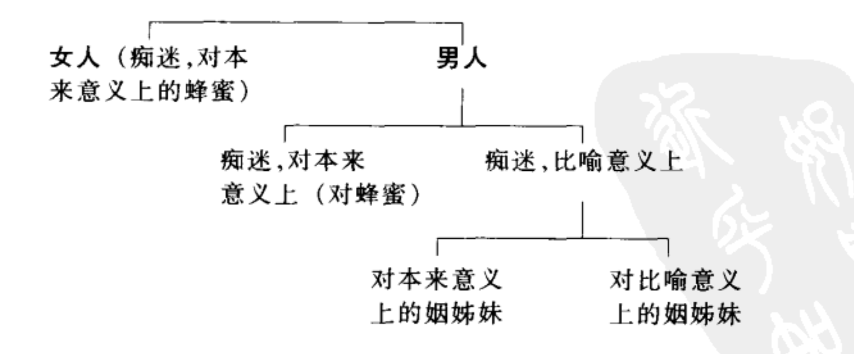
在这期间，她的丈夫正在灌木丛中哀号。但是，她对男孩说："不要先想着你的哥哥！也许他在打鱼。当他回来时，我会从吊床上下来！"这男孩知道一切因为鸟已告诉过他。

深夜，他谎称他饿了，叫这女人去给他找用多香果调味的浓味蔬菜炖肉，因为他想摆脱她，去解小便。这时，一直爬回到茅舍的伤员叫了起来："喂，我的兄弟！这个女人已用斧砍断了我的肢体！杀死她！"这男孩问这女人："你对我哥哥已做了什么？"她回答说："什么也没有做，我让他打鱼，采果子！"尽管那个人仍在门外哀号，但她仍登上吊床，紧紧缠住这男孩，让他动弹不得。在这期间，这伤员从地上爬到茅舍门前写下："我的弟弟！我的弟弟！帮助我，我的弟弟！"但是，后者出不来。一直到半夜里，这伤员还在这样哀求。这时，兄弟对他说："我无法帮助你！你妻子不让我离开茅舍！"她甚至把门紧闭，用绳子拴住。这男孩又对长兄说："我有朝一日要为你报仇！你在门外受苦了！总有一天，你妻子也要受苦！"他打了她，但未脱身成功。（K.-G.：1，第56～57页）

然而，正是同一个女人，在这里是有罪的和淫荡的，而在阿卡韦人的

异本（M_{134}）中，她拒绝凶手姻兄弟，作为专心的母亲和忧伤的寡妇处世。但是，也是这个版本，她很关心剥夺她采集蜂蜜的责任：如果说女英雄答应进入中空的树，那么，这也仅仅是为了寻觅刺鼠。我们已经知道了蜂蜜的模棱两可性，即一方面它有着有益于健康和有毒的两重性（同一种蜂蜜可能是有益健康的，也可能是有毒的，视条件和季节而定），另一方面它又具有“完全现成的食物”的本性，这使它成为自然和文化之间的一种接合。蜂蜜的这种模棱两可性解释了蜂蜜神话中女英雄的模棱两可性：她也可能是“完全自然”，或者可能是“完全文化”，并且这种矛盾引起了她的角色的不稳定性。为了让人信服，应当暂时再回到我们作为出发点的关于痴迷蜂蜜少女的各个查科神话。

可以回忆起，这些神话同时展开两条伏线，把两个主人公推上舞台。我们已看到，痴迷蜂蜜的女英雄——准备使她丈夫在婚姻功能上中性化——可以还原为圭亚那女英雄的转换，后者痴迷姻兄弟，并通过致她丈夫伤残来使婚姻关系中性化，而这关系是她实现邪念的障碍。然而，查科神话的另一个主人公狐即骗子身兼两个角色：它既痴迷蜂蜜，又痴迷姻姊妹（当她是它妻子的姊妹时，这是真正的姻姊妹，而当她是一个同伴的妻子时，则是隐喻的姻姊妹）。因此，查科神话可按与本书第273页上的图所示的相似的方式加以整理（我们已用此方式整理过圭亚那的类似神话）：



也许有人提出异议说，“痴迷”这词从本来意义上标示心理的疯癫，因此这图始终在比喻意义上使用它。所以，我们应当记住，我们已经约定，在我们的全部讨论中，把本来意义派给食欲，把比喻意义派给性欲。对立**本来/比喻**并不关涉“痴迷”这词，而是关涉它用以标示的两种痴迷形式。正因为这样，我们处处都在它的后面跟上一个逗号。

对这两张图做比较，我们可以生发许多意见。两张图是相互补充的，因为每一张图都只对两性对立的两极中的一极应用对立分析：第一张图是女性极，第二张图是男性极。本来意义和比喻意义在一张图中是交替的，在另一张图中是相继的。最后，把第一张图中的男性极或第二张图中的女性极同每次都是最接近的一个项连接起的关系在一种情形里属于接续（由因及果的关系），在另一种情形里是相似（女人和男人同样痴迷本来意义上的蜂蜜）。

由以上分析可知，尽管故事中的主人公痴迷蜂蜜的女英雄和骗子（化身为人或动物）实际上是同系的，但他们本身处于一种转换关系。正是这个深刻理由解释了，骗子能呈女英雄的形相，试图让人们把他当成她。可以更仔细地来考察这一点。

骗子（诱骗蜂蜜和姻姊妹者）和女英雄（诱骗蜂蜜，又被骗子诱骗）之间的差别唯起因于这样的事实：他是男人——蜂蜜方面的主动者，她是女人——蜂蜜方面的被动者，因为蜂蜜以取者转变到（女人的）给予者，乃以在它们之间建起这种关系的女人为媒介。骗子没有蜂蜜，女英雄有。一者负面地表达蜂蜜，另一者则正面地但只在现象上表达它，因为她把给他人的蜂蜜全耗尽了，以为蜂蜜只是为了她而存在的。

如果说骗子是一种结合男性的、负面的化身，而这结合的正面现象需要一个女性化身，那么，就可以明白，他扮演女扮男装的角色，他是不存在的蜂蜜的存在的原因，但可以转换为女人，因为女人是存在的蜂蜜之不存在的原因。因此，如果说骗子占据消失的女英雄的地位，那么，后者

骨子里是个女骗子：雌狐。[6] 狐的女扮男装不是提出问题，而是使神话得以把一个蕴涵的真相表现出来。查科女英雄是被诱奸的少女，但是另一层面上其角色又同诱奸者的角色相混淆。这种模棱两可在其圭亚那同系人物的模棱两可上得到回响。

也可以从热依人神话出发进行这种论证，而我们已经说过，热依人神话也同查科神话结成转换关系，因而还应用圭亚那神话结成这种关系。

这些神话提出了一个难题：为什么在阿皮纳耶人版本（M_{142}）和克拉霍人版本（M_{225}）中考察的主要以其似乎带有的痴迷的美德为表征的英雄会杀死并烧烤他的妻子，用这个可怜者的肉供她受骗的父母食用？圭亚那的类似情形使我们得以诉诸另一种方式来解决这个问题，它不同于我们当时已利用过的方法，但证实了我们的第一批结论：

M_{278}　瓦劳人：人变成鸟的故事

从前有一个印第安人，他和妻子及妻子的两个兄长共住一个茅舍。一天，天空乌云密布，大雨欲来，他高声叫道：下雨使他终日酣睡。接着，他就倒在吊床上睡了，雨降下来了。妻子完全出于一片好心，叫两个哥哥帮忙把她丈夫缚住，放在室外。他们让他整夜淋雨。这人清晨醒来说，他睡得很好，要求给他松绑。他心里气得发疯，但掩饰了这种情绪。为了报复，他带她出去打猎，叫她采集木头，搭一个烤肉架，借口他要去捕杀一条住在近处池塘里的鳄鱼。但是，一当妻子工作完了，他就把她杀了，砍下她的头，把身体其余部分剁成碎块，

---

[6] 一个啼哭的婴儿在 M_{245} 中被一个雌蛙收养，在 M_{241} 中被一个痴迷蜂蜜的雌蛙收养，在圭亚那的其他神话（M_{144}—M_{145}）中以及在火地岛的神话中由一头雌狐收养（CC，第355页注㉟）。

再烧烤这些肉块。他把肉放在以前编织好的一个篮子里，再按照猎人的习惯，把篮子放在离村相当远的地方。在篮子边上，他竖起一根木桩，挂上受害者的头，给鼻子装饰上银针，把头转个向，让眼睛看上去像注视着村子。他只带回了烧烤过的肝，两个姻兄弟大为赞赏，吃得津津有味。

这印第安人叫他们去找妹妹。他谎称，她背着沉重的东西。当他们看到头时，赶紧带着所有肢体一直跑到村里。杀人者已乘一条独木舟逃离，他还细心解掉所有其他独木舟的系绳，好让河水把它们冲跑。两兄弟成功地追回一条小船，紧追这逃亡者。快要追上时，这印第安人纵身跳上岸，爬上一棵树叫喊："你们的妹妹在那儿，我已把她留在那儿!"两兄弟想打他，但他已变成一种 mutum（鹑鸡，种名 *Crax*），它的叫声像是在说："妹妹在这儿呢!"（Roth：1，第 201～202 页）

这个神话已知有许多异本。在科赫——格林贝格据佩纳尔（Penard）改写的卡利纳人版本（M_{279a}, K.-G.：1，第 269 页）中，这英雄在逃离时受到两只鸟 *Ibycter americanus*（参见 M_{227}）和 *Cassidix oryzivora* 的庇护。在姻兄弟追上英雄之后，他们砍下他的肢体，而这受害者决心变成星座：猎户座，"他求助太阳，央求太阳支持他"。阿尔布林克（词条"petï"）给出了其他版本，其中之一（M_{279b}）证认提供帮助的鸟为 *Crotophaga ani* 和 *Ibycter americanus*。它们在其中出现的插段将在下一卷里讨论。关于一般的比较，可以参见K.－G.：1，第 270～277 页。一个瓦劳人版本（M_{279d}）以残杀告终（Osborn：3，第 22～23 页）。

一种鹑鸡类鸟作为一个星座的组合变体出现，对这一点不必感到惊讶，因为我们已知道，这种鸟具有"夜间活动"的习性（CC，第 210 页）。在 M_{28} 中，猎户座的带被称为"鹬驼科鸟"的母亲（Roth：1，第 264～265 页）。可惜，我们不知道，M_{279a}所提到的具体的鸟种是不是这样一种："它夜间定时地鸣

叫整整2小时，以致在土著看来，mutum代表一种树林时钟”（Orico：2，第174页），或者到黎明时仍可听到（Teschauer，第60页），而这些习性全可解释为向太阳哀求。另一方面，M_{279a}的后一条路线所提示的思想即猎户座可能是太阳及其“助手”在夜间的对应者，提出了这样的问题：分别为昼间和夜间的天体现象被土著思维关联了起来。我们在自己的道路上已遇到过这个问题，并就一个具体情形在一定程度上解决了它：虹霓和银河阴暗区的情形（CC，第322～324页）。但是，目前还没任何根据可以让我们把这种推论推广到太阳以及猎户座的全部或部分。同样，阿尔布林克（上引书）提出的富有启迪的下述意见也需要小心加以证明：M_{279b}的英雄的名字标示一个堕落的人。

这个地区的另一些神话把mutum同化于南十字星座而不是猎户座，朔姆布尔克说（载Teschauer，上引书；参见Roth：1，第261页），这是因为一个鸟种（*Crax tomentosa*）在4月初半夜不到一点这星座中天的时分开始鸣叫。正是由于这个缘故，阿雷库纳印第安人称这星座为/pauipodolé/即“mutum的父亲”（K.-G.：1，第61～63、277页）。罗思还谈到一个呈截断的女人肢体形状的星座：当她黎明前在地平线上能见到时，鹬驼科鸟用叫声向她致敬（1，第173页）。但是，这已不是涉及同一类鸟。不管怎样，在南十字座半夜前中天时分，猎户座在太阳刚沉后不久时仍可在西方地平线上看到。因此，可以把这时仍可听到叫声的鸟或者同一个星座，或者同另一个星座联结起来。

我们引入这组神话，还没有以它们的天文学含义作为理由，而是为了另一个原因。实际上，这些神话明确地考虑到为了提出一个假说而必须诉诸的一种语法对立，而现在我们可以说，这个假说有客观基础，因为M_{278}和$M_{279a、b}$等等用作者原话叙述了一个女人的故事，**她因为从本来意义听取她丈夫想从比喻意义说的话**而招致他仇恨。阿尔布林克的本文在这个问题上特别明白：“从前有个印第安人。一天，他宣布：‘今晚，在一场可能的

雨下面，我会睡得很好。'她妻子领会错了这些话，对她的哥哥说：'我丈夫真傻，他要睡在雨里。'当天将黄昏时，两兄弟把丈夫缚在吊床上，再露置在雨淋之下。第二天早上，这丈夫脸孔苍白得像一张白布，怒不可遏……"（上引书，第 362 页）

这样，我们的修辞学层面上观察到了一个最早在烹饪层面上向我们显现的人物的最高化身。痴迷蜂蜜的少女的过错在于过分贪吃，这导致一种自然产物解社会化（désocialisation），成为直接食用的东西，而这种食用本来应当采取另一种方式，以便蜂蜜可以用来当做不同姻亲集团之间的让与品。热依人神话始终在烹饪层面上把这种境况转移到肉上，这个种群的各部落也通过施加多种禁令来阻止肉的食用。因此，如 M_{278}—M_{279}所运作的那种从饮食行为到语言行为的转变意味着：按照土著的哲学，本来意义相应于按自然方式直接"食用消息"，而比喻意义相应于按文化方式的另一种食用。[7]

问题还不仅如此。克拉霍人神话讲述的故事证实了我们已做出的（本书第 116 页及以后）在与它们同系的热依人神话和著名神话组之间的认同，在这个神话组中，被一头貘诱奸的女英雄或女英雄们变成了她们与之交媾（=她们在比喻意义上食用）的那个动物的阴茎或肉的食者（=本来意义上的食用者）。与 M_{279}的比较证明，从一个神话组到另一个神话组的转换的规则比我们的设想来得简单：

---

⑦　一个卡维纳人（Cavina）小神话（M_{279e}）也沿着这个方向，因为一个女人在烫伤她弟弟之后变成了猴。她把他放在锅中使他长大，因为母亲命令她用很烫的水洗他（Nordenskiöld：3，第 289 页）。

	代码	女人的过错	惩罚
M_{156}—M_{160}（貘诱奸者）	饮食的	从比喻意义上听应当从本来意义上听的东西	/吃/…… ……/取受者/…… ……/非法的/…… ……/自然的/……
M_{278}—M_{279}	语言的	从本来意义上听应当从比喻意义上听的东西	/被吃掉，食者为/…… ……/“给予者”/…… ……/合法的/…… ……/文化的/……

如果我们把这种范式（paradigme）加以推广，以便一方面把 M_{142}、M_{225}中的因贪吃（蜂蜜）而被丈夫杀死作为肉奉献给他的姻亲的热依人女英雄包括进去，另一方面也把 M_{136}中的姻亲（岳母）包括进去，后者也被杀，但其缘由正相反时——因为她是贪吃者的反面：鱼的生产者，但通过排泄生产，因此构成反食物——那么，我们便将得到了一个经过推广的系统，在那里，姻亲们接受相反的身份，视所考虑的姻亲是男性还是女性而定。对于一个女人来说，男姻亲可能是一个人（按照文化）或一个动物（按照自然）；对于一个男人来说，女姻亲可能是一个妻子（按照自然）或者一个岳母（按照文化，因为这女婿与她没有肉体关系，只有道德关系）。⑧ 按照这种男人哲学，两个女人之一忘掉了两性间对偶关系的不存在，妻子的隐喻食物成为他的真正食物，女儿成为她母亲的食物，甚或母亲换喻地“反食”她女婿，因而像她女儿一样被杀。

---

⑧　当然，与一个女人及其前夫留下的女儿的一夫多妻婚姻的情形除外，因为在南美洲（L.-S.：3，第 379 页），尤其在圭亚那，没有这种习俗。然而，我们所依据的那些神话源自卡里布人和瓦劳人部落，在那里，岳母禁忌被严格遵守（Roth：2，第 685 页；Gillin，第 76 页）。

然而，这些神话宣称，这种真正联姻病态的首要原因是过度贪求蜂蜜。从 M_{20}——在那里，一对性交过度的夫妇以其狂热腐蚀了蜂蜜，使蜂蜜不适用于姻兄弟间让与——过渡到 M_{24}，后者同时在饮食层面和社会学层面上反转了这个格局——因为一种被以别的方式玷污的蜂蜜引起一对失和的夫妇破裂——始终以一种不相容性为基础：夫妇的亲昵（即婚姻的自然方面）和他们在联姻循环环中的居间者角色（相应于婚姻的社会方面，这些神话对之不倦地加以挑剔）不相容。

查科狐很能勾引少女。但它未成为女婿，因为它未能向女家提供蜂蜜。查科和巴西中部痴迷蜂蜜的少女习惯于寻找一个丈夫，阻止他也成为一个女婿和一个姻兄弟，为此要求只吃蜂蜜，而他可以此来接受她的联姻条件。因此，女英雄处处都是淫荡的骗婚者。因为蜂蜜是她不允许其履行社会功能的自然产物，所以从某种意义上说，她使婚姻降到了肉体结合的水平。因此，这些神话在记叙她的悲惨命运时，还对这种**自然的滥用**做了社会学的谴责（但它们用饮食代码表达这种谴责）。对于这种滥用自然，我们今天是容许的，如果是短暂的，而且我们也诉诸同样的代码形容它：因为我们称之为“蜜月”。

不过，这里有一个差别。在我们的比喻语言中，“蜜月”标示一个短暂的时期，我们允许夫妇两人在此期间排他地相守：“傍晚和晚间的一部分全用做欢爱；白天，丈夫一再重申山盟海誓，或者详细筹划甜蜜的未来”［《谚语辞典》（*Dictionnaire des proverbes*），词条“蜜月”（“lune de miel”）］。另一方面，当夫妇俩重又回到社会关系网之中而开始失和时，我们把这时期称为“胆月”（lune de fiel）或“苦艾月”（lune d'absinthe）。因此，在我们看来，蜂蜜完全处于甜的一边，它处于一根轴的一端，轴的另一极由苦占据，苦则由胆和苦艾象征，而从这两样东西因此可以看到蜂蜜的对立面。

相反，按照南美洲的思维，甜和苦的对立是蜂蜜所固有的。一方面，这是因为经验迫使人们区别蜜蜂的蜂蜜和黄蜂的蜂蜜，它们在新鲜时分别

是有益于健康的或有毒的；另一方面，这是因为当人们使蜜蜂的蜜发酵时，它转变成苦的，何况这种运作又是非常成功的（参见本书第141页）。对待蜂蜜的这种矛盾心理在不知道蜂蜜酒的文化中仍可看到。例如，在圭亚那，玉米的、甘薯的或野果的啤酒通常是苦的，人们给它们加上鲜蜂蜜，就使它们变成甜的。而在南方的蜂蜜酒文化中，这种饮料被称为“苦的”，但这时是把它同新鲜蜂蜜相对比。因此，“发酵的”极时而对应于苦的蜂蜜啤酒，时而对应于苦的啤酒（除非给它添加蜂蜜）；不管正面还是负面，也不管采取明确的方式还是用省略法，蜂蜜总是被蕴涵着。⑨

因此，因情况而异，蜂蜜以两种方式超出其自然状态。在社会学层面上，未经物理—化学转化，蜂蜜受到特别的矫饰，这使它成为适合姻亲间馈赠的佳品。在文化层面上，经过了物理—化学转化，无须讲究礼仪而可即时食用的新鲜蜂蜜借助发酵而变成了供延迟食用的宗教饮料。蜂蜜在一种情形里被**社会化**，在另一种情形里被**文化化**。这些神话按照这技术—经济下层建筑选择某种方案，或者，当这种建筑给它们自由时，它们便兼取这两种方案。与此相关联，最初以痴迷蜂蜜的少女的面目出现的人物现在根据这两个向度之一加以规定。这人物时而被正规地社会化（她缔结了

⑨ 马德雷德迪奥斯河流域的秘鲁部落马希昆加人（Machiguenga）只用一个词来标示粮和盐。他们叙述（M_{280}），一个“像盐一样甜的”超自然女人有个丈夫，他不停地舔她。由于舔得过分，她使他变成蜜蜂/siiro/，它今天仍显得贪吃女人的汗水。

这女人又与一个印第安人再婚，她供给他煮过的鱼。见到这些丰沛的食物，这男人惊讶不已，遂监视妻子。他发现，她从子宫排出鱼来（参见M_{136}），这令他作呕，他羞辱她，因此这女人把他变成吃花蜜和蜘蛛的蜂鸟。她自己变成盐岩，从此之后，印第安人就一直在那里储存食品（Garcia，第236页）。

这个神话表明，有一个文化的语言把分别属于盐和蜂蜜的味道等同起来，在这种文化中：

良缘），但在文化上有缺陷（她不给蜂蜜以发酵的时间），并使丈夫去社会化；时而极端不近人情（爱上姻兄弟，杀害丈夫），但又双重地符合其文化：因为在圭亚那不酿制蜂蜜酒，同时又毫不反对即时食用蜂蜜。



我们的计划的第三点在于把社会学代码和天文学代码直接关联起来。为此，我们首先简短考察一下在热依人那里的与在圭亚那的查科痴迷蜂蜜少女故事及亚马逊塞乌茜神话之间的各个吻合之处。

痴迷蜂蜜少女在其众多化身中一直保留同一特征，尽管它时而表现在餐桌礼仪上，时而表现在情爱行为上：这是一个**缺乏教养的少女**。然而，塞乌茜神话及其沃佩斯河流域的异本完全作为一种特别严格的**少女教育制度**的创建者的神话出现，因为它要求处死故意或偶尔窥视为男人仪礼保留的乐器的不幸少女。沃佩斯河版本（M_{276}）在很大程度上诉诸这个方面，因为至少可以看到前后立法者颁布的三种法典，那里列举了标志少女青春期的节庆、青春期必须进行的脱毛、产后必须实施的禁食、对丈夫应当遵从的忠贞、谨慎和自制，等等（Rodrigues：2，第53、64、69～70页）。

另一方面，不要忘记，在中部和东部热依人那里，痴迷蜂蜜的少女的

(1) M_{233}—M_{234}的蜂女变成了盐女；(2) 女英雄被丈夫的贪吃惹怒，而不是丈夫被妻子的慷慨惹怒；(3) 丈夫而不是妻子变成蜜蜂；(4) 这蜜蜂吮食汗水（咸的），而不是产生蜂蜜（甜的）。此外，在同一个感觉范畴之中（它无疑是味觉范畴）两种相混合的味道之间没有语言的对立，这同两个在其他方面不同的人物的融合相匹配：蜂女和贪吃蜂蜜的女人的母亲，前者给她丈夫吃她分泌的正面物质（蜂蜜），后者给她女婿吃她排泄的负面物质（鱼）。对两个美洲的盐神话所做的分析使人很容易表明，在土著思维看来，盐这种矿物性的但可食用的物质处于食物和粪便的交点上。

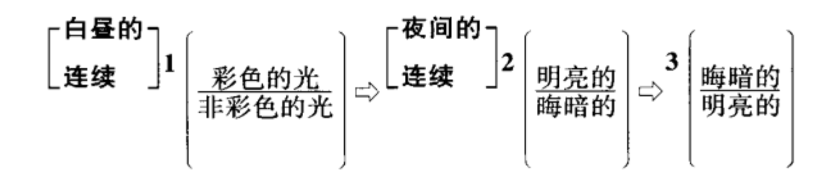
故事属于关于青年男子入会式的神话循环。这些叙述不仅为经济的和军队的工作，而且也为婚姻做了准备；它们通过按照新入会者的意愿修饰缺乏教养的少女的画像来履行这种教化的功能。塞乌茜神话采取同样的观点，因为它赋予使女人无能的作用和属于男人特权的礼仪以统一的基础。质言之，这种无能和这种男权实际上是互补的。

本《神话学》第三卷结束时将表明，我们的神话有一个绝对根本的方面，这些神话使我们达致人类思维的一个决定性阶段，而世界上有无数神话和仪礼证明了它的真实性。一切仿佛这样进行：男人从女人在神话中臣服男人王国第一次但仍是象征地看出了使他们得以有朝一日解决重要社会生活问题的原则；他们在使女性服从男性中描绘出了真正的、在他们看来不可思议的或不可行的解决办法的蓝图，即强制一些人受另一些人统治。痴迷蜂蜜的少女的故事“索菲的不幸”在这个方面不应造成错觉。尽管看起来枯燥乏味（迄此为止有关神话很少注意说明这一点），但这个人物独自操着在这生死关头平步青云的人类之半数的命运，而人类终将达到的境地是丧失能力，其后果至今还没有完全消除，可是，这些神话却伪善地暗示，这些后果无疑本来是可以避免的，如果一个轻浮的姑娘能克制自己的食欲的话。

我们暂且满足于窥视舞台帷幕升起而露出的这一个角，再来进行比较。在一组神话中，女英雄痛快地吃蜂蜜，在另一组神话中，她带上有毒蜂蜜的名字，这种蜂蜜让人边吃边呕。圭亚那异本按猛兽的特性描绘她，而这决定了昴星团以男性并作为养父的面目从外面出现。相反，塞乌茜循环则表明她自己被规定为昴星团，呈现为女性，圭亚那印第安人赋予她邪恶的价值。善性被分派给鱼，而这些印第安人已知道借助有毒植物来大量捕鱼，恶性则分派给大量致人于死命的流行性疾病。由于这种成见，结论显然脱离了 M_{279d}（本书第 278 页），即终结于自相残杀的争斗，在这个过程中，“大量印第安人被杀害”。这结论作为一个新例子附加于同一类型神话（M_2、M_3），

而我们在《生食和熟食》（第 363～367 页）中正是用它们来证明毒物捕鱼和时疫同系。与此同时，这结论也就回归这个神话组。

我们还记得，南美洲土著思维认为短时间间隔域意义上的色彩具有邪恶性，因此，他们的神话把虹霓或蛇虹霓同渔毒和时疫联系起来。由于时期间偏差的效应，这种短时域又引起了另一种时域：长时间间隔域，它表现在三个范围不等的层面上：生物种的普遍不连续性、导致人口稀少的病灾以及用毒物捕鱼时渔毒也同时作用于渔民（CC，第 334～367 页）。然而，星辰组合起来的、但显然是偶然的分布导致形成昴宿，这种分布使这星座和虹霓一起处于连续的方面（CC，第 292～298 页）：与银河消失在天空中的一个片断相似，这星座也同在银河中间游移的这个晦暗的天空片断相对称，而我们已经表明（CC，第 322～323 页），它扮演虹霓的夜间对应物的角色。这样，就形成了下列三元转换：



此外，我们还看到（第 71、267 页），前一项（虹霓）和后一项（昴星团）有着直接的亲缘关系，保持着双重的对立：**白昼的/夜间的**和**周日的/季节的**。两者都报告雨终止，或者是一日的一段时间里，或者是一年的一个时期里。几乎可以说，虹霓是较短时间尺度上的白昼昴宿。

在结束对两个神话循环（痴迷蜂蜜少女和塞乌茜）时，我们要指出，在各个圭亚那—亚马逊版本中，前者是个已婚女人且已为人母，她淫荡地勾引丈夫的兄弟，而另一个则是幽居的处女，她自己的兄弟变成星座来保卫她的贞洁。

然而，从这种观点看来，这比较必须加以扩充。我们已知一个神话循环，它的女英雄同另外两女英雄距离相同：已婚但忠贞，被丈夫的一个或几个兄弟强奸。这里她是星辰，一个凡人的妻子（M_{87}—M_{92}），她还在所有其他方面都同时对痴迷蜂蜜少女和塞乌茜两个角色做了转换：

（1）这是一个**非常高雅的**少女，她满足于做一个养母，而不是妻子。

（2）她向丈夫脸上（M_{88}）或口中（M_{87a}）呕吐**栽培植物**的原型玉米，而不是她夺取丈夫口中的蜂蜜（痴迷蜂蜜少女）或者她自己是被呕吐的蜂蜜（塞乌茜）；我们不会忘记：土著思维把蜂蜜认同于**野果。**

（3）这星辰自愿从天上降落下嫁凡人为妻，而塞乌茜例示了相反的情形，即一个女英雄**为了不可能**成为人妻而变成星辰，而痴迷蜂蜜少女——在查科神话中也许**缘于已错误地成为**一个未来人的妻子而变成星辰（因为她只许自己当丈夫而不是女婿）——在各个圭亚那版本中自己把丈夫变成星辰，因为她想以他弟弟来取代他，埋怨他仅仅是个姻亲，而不是丈夫。

（4）最后，这星辰首先作为养父出现，就像昴星团呈男相，然后作为禁欲女子出现，就像这星座呈女相。然而，这星辰初次出现在人面前时，履行前一种功能，在离开时履行第二种功能，因此，从某种意义上说这时她“升天”去“卧眠”。这样，她反转了昴星团对于圭亚那印第安人的意义，因为预报鱼汛来临的这养父星座似乎在夜晚可以在西方地平线上见到，因此，昴星团在升天时是禁欲的。

这一切转换使我们得以把一个凡人的星辰妻子的循环整合到我们的神话组中。它们导致一个重要结论。我们知道，这星辰首先作为树林中的负子袋鼠，具有养父功能，然后在草原上，作为被污染和致污染的动物，在通过向人类昭示栽培植物而赋予其生命之后又成为死亡使者（CC，第219～250页）。然而，负子袋鼠这一角色也用天文学代码和食物代码编码，而我

们在闭合我们的论证环时如此便又回到了这样的编码。从天文学观点看来，负子袋鼠同昴星团有亲缘关系，因为按照一个里奥内格罗神话（M_{281}；参见 CC，第 288 页注⑧），负子袋鼠和变色龙选择昴星团初升那天用多香果烧灼眼睛，以便接受火的治疗作用。但是，负子袋鼠烧着了尾巴，后者从此就一直是光秃的（Rodrigues：1，第 173～177 页）。另一方面，在圭亚那，负子袋鼠和虹霓同名（CC，第 255 页及以后），而这以另一种方式证实了本书第 286 页上的方程。

其次，而且特别重要的是，这些神话确立了负子袋鼠和蜂蜜间的联系。我们现在以两种方式来表明这一点。

关于孪生子的著名图皮人神话至少有一个版本（阿帕波库瓦人，M_{109}）里，负子袋鼠扮演养母的角色。在母亲死后，哥哥不知道该如何喂养弟弟。他恳求负子袋鼠帮助，负子袋鼠在哺乳前先小心弄干净乳房的发臭分泌物。为了答谢它，神赐予它育儿袋，并许诺它无痛苦地生育（Nim.：1，第 326 页；蒙杜鲁库人异本，载 Kruse：3，第 46 卷，第 920 页）。然而，南方的瓜拉尼人知道这神话的一个异本，在那里，蜂蜜取代了负子袋鼠的有疑问的奶汁：

M_{109b}　巴拉的瓜拉尼人：哺乳蜂蜜（细部）

孪生子的哥哥德雷基（Derekey）在母亲死后一心扶养弟弟德雷维（Derevuy），他没有什么可吃的，饿得直哭。德雷基首先想重建亡母的肉身，但是刚做成乳房，弟弟便迫不及待地扑上去，把整个作品都给毁了。于是，哥哥在树干里觅得了蜂蜜，用它来哺育弟弟。

这些蜂蜜属于种/mandassaia/或/caipota/［*Melipona quadrifasciata*（四肌膜无刺蜂）的一个亚种，其蜂蜜特别精美］。当印第安人发现了这些蜂的一个巢之后，他们就再也不吃幼虫了，他们储存许多蜂蜜，足供食用。这多亏了神养育的蜜蜂［Borba，第 65 页；参见巴雷人

(Baré)，Stradelli：1，第759页，卡杜韦奥人，Baldus：2，第37页]。

从总体上看，尤其根据其结论，这插段同M_{109}酷似，因此，我们可以肯定，养母负子袋鼠和蜜蜂有着转换关系。这与同一个神话的前一个插段尤其相关，其他版本大都重复这个插段。在可以假定负子袋鼠还没有育儿袋的时候，孪生子的母亲的行为如同她已有一个育儿袋，因为尽管两个孩子还在怀里，但她已和他们交谈。然而，由于一个事件，这交流被打断了——换句话说，子宫不再起育儿袋的作用。M_{109b}这样讲述这个事件："怀里的孩子要他母亲给他花。她四处采集花朵，但被在那里采蜜的一只黄蜂螫了……"（Borba，上引书，第64页）虽然有语言和文化的差异，但是一个瓦劳人版本（M_{259}）严格保留了这个段落："这母亲已经采集了许多红花和黄花，这时一只黄蜂蜇了一下她的下身。她想打死它，但拍了个空，打在自己身上。怀里的孩子受到这一击，以为被故意伤害；他恼怒了，拒绝继续给母亲引路。"（Roth：1，第132页；参见Zaparo，载Reinburg，第12页）

因此，如同哺育有方的实际袋鼠等同于蜜蜂的蜂蜜，不会哺育的母亲作为比喻的负子袋鼠乃和黄蜂等同，其蜜不是有毒，也是酸的。这种分析不仅仅让我们看出负子袋鼠和蜂蜜之间的初步联系，它还对下述情况给我们在已给出的一个解释（本书第232页）之外又提供了一个解释：孪生子神话以极为不同的形式在一个以蜂蜜的起源（或失去）为出发点的循环中重复出现。

对于第二种方式论证来说，最好参照在《生食和熟食》（M_{100}—M_{102}）中和本书（第73页）中已部分地考察过的所有神话，在这些神话中，龟时而同貘对立，时而同鳄鱼或花豹对立，还时而同负子袋鼠对立。在这些故事中，龟、负子袋鼠或两者全都被一个敌手埋葬，或者自愿被掩埋，以便证明它们对抗饥饿。

我们不必研讨这些神话的细节，这里我们所以对它们感兴趣，主要是

因为它们利用了季节的标志点：一年中那些某种野果很丰富的时期。我们已就李（*Spondias lutea*）暗示过这一点，李在1月至2月间成熟，这个时期，大地已被雨水淋得相当软，貘能够掘土埋葬龟。龟在雨停时获得自由，这时土地已变得泥泞不堪（M_{282}；Tastevin：1，第248～249页）。同一作者还提供了一个异本，我们要较仔细地研讨它，因为它例示了一种类型神话，后者从巴西中部直到圭亚那不断重复出现：

M_{283a} 亚马逊（泰菲地区）龟和负子袋鼠

一天，负子袋鼠偷取了龟的笛子。龟起先想追赶它，但龟跑不快。于是，龟改变主意去寻觅蜂蜜，用得到的蜂蜜涂抹肛门，把头藏进一个洞穴里。

负子袋鼠发觉了蜂蜜，看到它熠熠发光，以为是水。它用手去摸，再舐，发觉弄错了。但是，蜂蜜味很美，负子袋鼠伸出舌头。这时，龟夹紧屁股，负子袋鼠被囚住。“放开我的舌头!”它大叫起来。只是在收回了笛子之后，龟才答应。

又有一天，负子袋鼠向龟挑战，看看谁能长时间在地下休眠不食。龟先开始，它一直埋在地下，直到李子成熟，跌落在树脚下。然后轮到负子袋鼠，直到野松果成熟。在一个月结束时，负子袋鼠想出来，但龟对它说，松果刚开始长大。又过去了两个月，负子袋鼠再也没有反应。它死了，当龟打开洞穴时，只有苍蝇逃出来。（Tastevin：上引书，第275～286页）

塔斯特万指出，这里的龟是 *Testudo tabulata*（陆龟）的雌龟/yauti/，比雄龟（称为/karumben/）大。

在整个亚马逊地区，每个龟种的雄性和雌性都不同名。例如，对于*Cinoster-*

on scorpioides（?）：yurara（雌）/kapitari（雄），对于 *Podocnemis* 种：tarakaya（雌）/anayuri（雄）。

龟笛起源也是另一个神话的主题：

M_{284}　亚马逊（泰菲地区）：龟和花豹

龟咬貘的睾丸，把它杀死（M_{282}）。但是，这以后，龟逃不过花豹，后者要求共享美餐。实际上，这猛兽利用出去找木头的机会，偷去了全部的肉。它在现场只留下了粪便。

于是，龟出发去追寻，遇到了几只猴子，它们帮助龟爬到树上，在那里吃果子。然后，它们丢弃了它。

花豹经过那儿，叫龟下树来。龟要求它闭上双眼，跳落在它的头上，敲碎它的头颅。

当花豹尸体腐烂时，龟取出了胫骨，用它做成笛子。龟吹奏笛子，还唱了起来："花豹的骨头是我的笛子。Fri! Fri! Fri!"

突然又出现一头花豹，它认为是龟在肇事，于是就威胁龟。龟未能说服花豹相信：它的歌声不同于花豹听到的声音。花豹猛扑过来，龟躲进了一个洞穴，使花豹相信，它的尚可看见的爪是树根。花豹派癞蛤蟆看守，但龟用沙子把它眼睛弄瞎，然后逃离。花豹回来掘洞，结果枉然，遂吃掉癞蛤蟆，聊以自慰。（Tastevin：上引书，第265～268页；Baldus：4，第186页）

只要对这个神话做个转换，就很容易又回到 M_{55}（参见CC，第170～172页）。我想让别人去做这种努力，因为我担心这会把我引上另一条道路，它判然不同于我现在打算走的路径，而且沿那条途径走，我会面临一个重大问题：乐器的神话起源问题之虞。如下面将要看到的那样，我们无法完

全规避这个问题。不过，我倒有兴趣沿这样的道路进行探索，它回到 M_{136}，在后一个神话中，残废的英雄登上天空，吹奏笛子，笛声为 tin! tin! tin!（K. - G.：1，第 57 页），然而，龟为了欢呼战胜敌手，拍手发出这样的声音：weh! weh! weh!（M_{101}）。在龟循环的大部分神话中，骨笛（也许同竹笛相对立）似乎象征着分离（参见本书第 320 页）。

不过，我们现在回到 M_{283} 来，它利用了另外两个对立：龟和负子袋鼠、李和松果。我们由 M_{282} 知道，李在雨季成熟，因此，龟的掩埋从旱季末持续到雨季，而这神话详确说明，在一年的这个时期里，李树开花，结果，落叶。由此可见，负子袋鼠的掩埋发生在一年的另一部分时间里，又可知，因为掩埋应当在松果成熟时停止，所以这应当发生在旱季结束时，塔斯特万对此没有提供说明。但是，我还记得 1938 年 8 月至 9 月我在亚马逊河流域上游几个山坡上看到野松果丰收的情景（L.-S.：3，第 344 页），因此，我认为这个假说非常可信。在亚马逊河流域西北部，松果在 10 月份特别丰富，这相应于最干旱的时期，这时，人们庆祝所谓的“松果的”节日（Whiffen，第 193 页）。

然而，李和松果对立所引起的戒食竞赛跟在另一个插段之后，这竞赛部分地重述了这个插段。这插段是说，当龟未能给敌手涂抹上松脂（Tastevin，上引书，第 276、279、283 页）或蜂蜡（Couto de Magalhães, *Curso*，第 20 页；这词的图皮语为/iraiti/，蒙托雅就瓜拉尼语的同音异义词指出，这词的词源意义为：蜂巢）以便最后涂抹上蜂蜜的期间，笛子被偷走了。这样就有下面的表：

1.	蜂蜡	蜂蜜
2.	李	松果

表中，左列汇集两种成对的东西，负子袋鼠占有它们时处于强硬地位，而右列也汇集两种成对的东西，它占有它们时则处于软弱地位：无力抵挡蜂蜜或者无力抵挡（直到）松果。这些项本身为什么结成对呢？像李一样，蜂

蜡也能从雨季持续到旱季，它是用于从湿到干的路线的运载工具：我们从第一条独木舟发明者哈布里或阿博雷的故事就已知道这一点，这条独木舟正是**用蜂蜡**制造的，人奉"发明之父"的命令后来用木头仿制它（Brett：2，第82页）。因为，如果独木舟不是用干来克服湿的工具，那么，它又是什么呢？蜂蜜和松果使人能够走相反的路线即从干到湿，因为它们是旱季采集的野生物，正像阿博雷神话一开始改用韵文就蜂蜜所说明的那样：



Men must hunt for aild bees while the sun says they may.

[**人必须去猎获野蜜蜂而太阳说他们可以去。**]

（Brett，上引书，第76页）

事情还不止于此。M_{283}的一些异本里鳄鱼取代负子袋鼠扮演偷笛贼的角色。它们包含一个细节，同M_{283}的结尾正相吻合：为了迫使鳄鱼归还笛子，龟躲进一个洞穴里，只露出涂抹有蜂蜜的身体后部，"从那里时而飞出一只蜜蜂：zum..."（M_{283b}；Ihering，词条"jaboti"）。因此，在神话的第二部分中，与其身体"变成蜂蜜"而让蜜蜂飞走，从而战胜负子袋鼠的龟相对应的，是因为身体变成腐烂物，从中逃出苍蝇（"与肉有关的"，而不再是"与蜂蜜有关的"）所以最后战胜负子袋鼠的龟。换句话说，龟靠蜂蜜而超过负子袋鼠，而负子袋鼠因受腐烂而比龟低下。实际上，负子袋鼠是一种腐烂性动物，而龟这种冬眠动物以不会腐烂著称（CC，第184～185页）。

我们从这些神话能得出什么结论呢？前面考察的这组神话把负子袋鼠的奶变成蜂蜜，把其育儿袋变成蜜蜂，但这有一个条件：负子袋鼠应预先清除掉它的身体自然产生的腐烂物。这里，负子袋鼠服从相反的转换：它从整体上被认同为腐烂物，但是归根结底这是因为，它一开始为蜂蜜所诱惑，然而，它抵挡住了蜂蜡，后者代表蜂巢的干的、不会腐烂的部分，而其蜂蜜

则形成（由于这神话在这两个项之间引入对立）湿的、会腐烂的部分。因此，蜂蜡的威胁沿着违背负子袋鼠作为腐烂动物本性的方向改变它，而蜂蜜的引诱沿着符合于它的这种本性的方向改变它，甚至使之达于极致而呈兽尸状。一方面，蜂蜜占据了介于蜂蜡和腐烂物之间的中间地位，从而证实了我们多次强调的模棱两可性。另一方面，这种模棱两可性使蜂蜜趋同于负子袋鼠，负子袋鼠因育儿袋的双重能力而既是好乳娘又是腐臭动物，因此也具有模棱两可性。当去除了这块缺陷后，负子袋鼠就趋向于它因相似而与之混同的蜂蜜，因为这时负子袋鼠只不过是个纯真的乳房，像蜂蜜一样甜美的乳汁从这乳房流出来。当负子袋鼠贪吃蜂蜜，试图与之混合（但这次是通过亲近——以致把舌头伸进龟的下部）时，它成为乳娘的反面，并且由于这前一个属性消失，后一个属性便增长，以至于弥漫全体。此外，这又充分地表达了孪生子神话的图皮—瓜拉尼人循环，因为负子袋鼠在那里出现两次。首先，如我们刚才看到的那样，负子袋鼠作为女人出现，起哺乳的功用。后来，它作为一个名叫“负子袋鼠”的男人，其功能纯粹是性的（参见 M_{96}）。然而，如果雌负子袋鼠留心洗涤自己，那么同名的雄性便是邪恶的（参见 M_{103}）。

因此，我们已从总体上考察的神话组闭合于查科的狐和图皮—瓜拉尼人的负子袋鼠之间的同系。在查科，与被丈夫授孕而抛弃的、被“负子袋鼠”诱奸的“太阳”妻子相对应的，是被丈夫抛弃的“太阳”女儿，她自己心中不快，“狐”则妄想诱奸她。“负子袋鼠”是个假丈夫，又想冒充真的，“狐”是个想冒充真的（女人）的假妻子，两者都暴露了真面目，一个是由于发出动物气味（而它谎称是个男人或别的动物），而另一个是由于雄性的粗鲁（而它谎称是个女人）。因此，一些古代作者给予负子袋鼠以狐的葡萄牙语名字：*raposa*，并不完全错。土著如此提出问题，已经提示我们：一者可能是另一者的组合变体。两者都同旱季相联系，同样嗜吃蜂蜜，呈雄性面貌时都好色。它的唯一差别表现在把它们看做为**亚雌种**的时候：在

摆脱了一个天赋属性（它的难闻气味）的条件下，负子袋鼠能成为良母，而狐即使装饰了人为属性（假的性器官和假的乳房），也只能成为一个畸形的妻子。但是，这难道不是因为永远是负子袋鼠和狐的女人[10]无法克服其矛盾的本性，因而无法达到完美无缺吗（如果后者是可以设想的话，那么本来会终止朱鲁帕里的探寻）？

[10] 我已经表明（本书第276页），被一头雄狐诱奸的查科女英雄本身是一头雌狐，而且我们刚才看到（本书第288页），图皮—瓜拉尼人女英雄显现为可以说是“未加说明文字的试印画张”的雌负子袋鼠，最终被一头雄负子袋鼠诱奸。



Ⅱ 树林里的噪音

在土著的思维中，蜂蜜的观念涵盖多样歧异。首先，作为自然“烹饪的”食物；其次，由于它的性质，这使它是甜的或酸的、滋补的或有毒的；最后，因为它可以新鲜地或者经过发酵食用。我们已经看到，这个从其各个侧面全都散发出歧异性的物体如何映射到其他也是歧异的物体之中：昴宿，交替为男性或女性，作为女性则是哺乳的和节欲的；负子袋鼠，恶臭的母亲；以及女人本身，而人们根本无法肯定她会成为忠贞的贤妻良母，因为除非把她降伏到幽居处女的状态，否则甚至有可能看到她变成好色而又凶残的食人魔。

我们还看到，这些神话并不局限于用语义等价的手段表达蜂蜜的歧异性。它们也诉诸无语言的方法，这时这些方法以专名（nom propre）和通名（nom commun）、换喻和隐喻、邻接和相似、本来意义和比喻意义等第二元性起作用。M_{278}构成语义层面和修辞层面之间的接合，因为本来意义和比喻意义的混淆被明确地加诸神话中的角色，并且提供了伏线的动力。这种混淆不是影响结构，而是被纳入故事的材料之中。然而，当一个最终被杀害并被吃掉的女人错误地从本来意义听取按比喻意义说的话时，她的行为与貘情妇的行为相对称，后者的错误在于把交媾的比喻意义赋予对动物的食用，而这种食用只能从本来意义上去听取：这是人对其猎物的食物性食用。因此，为了惩罚她，她应当真正地食用即吃她以为可能比喻地食用的貘阴茎。

但是，为什么这女人视情形而定应当吃貘或者这女人本身应当被吃呢？我们已经在一定程度上回答了这个问题（本书第116页）。

把语义代码和修辞代码两者区别开来，我们便总是得以更深入地探讨这个问题。如果说实际上可以认为，这些神话总是在象征和想象这两个层面之间摇摆（本书第243页），那么我们可以把上述分析总括为一个方程：

［象征层面］（蜂蜜的摄入）：**［想象层面］**（家族相食性）∷
［象征层面］（貘的摄入）：**［想象层面］**（同貘交媾）∷
（本来意义）：（比喻意义）

在这个总系统的范围内，两个亚神话总体——对于貘诱奸者记为（a），痴迷蜂蜜少女记为（b）——各经历一个局部转换：

（a）［**比喻地**食用貘］⇨［**真正地**食用貘］
（b）［**真正地**食用蜂蜜］⇨［家族相食，作为**比喻性**食用］

现在我们引入一个新的对立：**主动的/被动的**，实际上它相对应于：在貘诱奸者循环中，女人隐喻地被貘“吃”（这出于对称性的要求，因为业已证明，正是这妇人在本来意义上吃貘），以及相应于：在痴迷蜂蜜少女的循环中，女英雄主动地犯经验上可观察的贪吃罪错，但这在此象征她受教育差，成为家族相食餐事的被动对象，其概念完全是**想象性的**。这就是说：

（a）［比喻的，被动的］⇨［本来的，主动的］
（b）［本来的，主动的］⇨［比喻的，被动的］

如果如我们已假设的那样，这两个循环彼此结成互补关系，那么，在第二种情形里就应当是这女人而不是任何别的主人公被吃掉。

只有这样理解这些神话，才有可能把一切以痴迷蜂蜜少女为女英雄的故事还原到一个公分母，这或者像在查科那样，她实际上表现为嗜吃这种食物的人，或者这些神话首先说她对一个姻亲（M_{135}、M_{136}、M_{298}）或一个养子（M_{245}、M_{273}），有时兼对这两者（M_{241}、M_{243}、M_{244}、M_{258}）怀有性欲，为此，甚

至把蜜月观念发挥到极致，正如与我们相近的波特莱尔（Baudelaire）的诗句所说明的那样，由此也使亲属关系兼作情人：

> 我的孩子，我的姊妹
> 渴求浓情蜜意
> 去到那里共同生活！

如此统一起来，痴迷蜂蜜少女循环就同貘诱奸者循环连成一体，这使我们可以考虑它们在经验上的相交。实际上，两者都包含被肢解和熏烤的人物的题材，这人被奸诈地乔装成普通猎物供其亲属食用。

然而，在论证的这个阶段上，出现了双重的困难。因为，如果在表明借助转换规则，某些神话可以回复到另一些神话时，这种工作在神话内部引起了分裂，而对这些神话若采取素朴观点，便无法洞明这种复杂性，那么，这丝毫无助于提炼神话的材料。不过，情形似乎全然如此：甚至在我们的坩埚中相融合的过程中，貘诱奸者和痴迷蜂蜜少女这两个人物也各自独立地表现出无法直接察知的本质二元性，以致在一个层面上达致的简单性有在另一个层面上被损害之虞。

我们首先来考察貘这个角色。它在色情活动中体现的诱惑者的本性，与蜂蜜相等同。实际上，由[illegible]调其大小的巨大阴茎作证的它的性交能力按食物代码[illegible]怀有深情的蜂蜜诱惑力相比拟。

我们所发现的貘诱奸者和痴迷蜂蜜少女之间的互补关系证明，按照土著的理论，蜂蜜所起的这种食物隐喻作用取代另一个循环中貘的性活动。然而，当按照食物代码（而且不再是性的代码）来看待以貘作为题材的神话时，貘的本性反转了过来，它不再是满足情妇性欲的、有时还给她滥吃野果的情夫，而是一个自私者和贪吃者。因此，它不是像在前一种情形里

那样同蜂蜜相等同，而是变成与痴迷蜂蜜少女相等同，后者对于她的亲属表现出同样的自私和同样的贪吃。

许多圭亚那神话使貘成为隐瞒其秘藏地的食物树的第一个主人（参见M_{114}及CC，第245～250页）。我们还记得，在M_{264}中，孪生兄弟皮亚和马库耐马相继躲藏在两个可以称之为“反食物”的动物那里。蛙是过分者，因为它提供了太丰富的食物，而它们实际上是其粪便；貘是不足者，它向英雄隐瞒野李的所在地，它靠树上落下的果子为生。

貘的情妇正是显露了与此相同的歧异。在食物层面上，她是一个坏妻子和坏母亲，她全然不愿给丈夫烹饪，给孩子喂奶（M_{150}）。但是，从性来说，她是个贪欲女人。因此，各个循环的主要行为者所固有的二元性绝不使我们的任务复杂化，反倒支持我们的论点；这种二元性始终属于同一类型，因而与其说否定还不如说证实了我们所设定的同系性。不过，这种同系通过互补关系最明显地表现出来：在色情层面上，如果说貘的情妇是贪欲的，那么貘是放荡的；在食物层面上，貘是贪吃的，而貘的情妇在一个版本（M_{159}）中就其自己来说是挥霍的，但在别处则以其失职表明，对她说来，食物范围并不明显。

因此，痴迷蜂蜜少女循环和貘诱奸者循环相互连成一体而构成一个元神话组，其轮廓在更大尺度上重现了我们已在第二篇中描绘过的轮廓，在那里，我们仅由这两个循环中的一个引导。上面的讨论足以让我们明白，在元神话组的层面上，存在着修辞学和色情--食物两个向度。这里再来强调这一点，实属多余。但是，还存在着天文学的向度，貘诱奸者循环以两种方式涉及它。

第一种方式无疑是隐含的。女人们除了被丈夫逼迫吃情夫的肉之外，还决定离家出走，变成了鱼（M_{150}、M_{151}、M_{153}、M_{154}）。因此，在全属于亚马逊地区的版本中，有一个关于鱼起源或丰盛的神话，一些源自圭亚那—亚马逊地区的神话把这现象归因于昴星团。因此，从这个意义上说，像昴星

团一样，貘诱奸者也是造成鱼丰盛的责任者。如果考虑到，昴宿即亚马逊图皮人的塞乌茜是个幽居的处女，而她的兄弟**为了使她更好地保持处女的贞操**，把她变成了星辰（M_{275}），那么，动物和星座间的对应就更得到加强。实际上，蒙杜鲁库人（他们属于亚马逊图皮人）使貘诱奸者成为造物主儿子科鲁姆陶的化身，而这转换是由他的父亲强加的，因为男孩经过幽居便失去了童贞。至少 M_{16} 的结局是如此，在 CC，第 77～78、116～117 页上可以看到其开始部分。

上述推论直接得到属于貘诱奸者循环的圭亚那神话证实，而可以顺便说一下，这表明，罗思过分匆忙援引欧洲或非洲的影响来解释，像在旧大陆一样，在新大陆，也把毕宿五比做一个大动物：貘或牛的眼睛（Roth：1，第 265 页）：

M_{285} 卡里布人（?）：貘诱奸者

一个新婚的印第安女人一天遇到一头貘，这貘向她求爱。它说，它为了在她到野外散步时能较容易地接近她而呈动物形相，但是，如果她答应跟它向西走，直到天地相交之处，它就会恢复人形，娶她为妻。

为这动物所迷惑，这少妇谎称愿意帮助丈夫去采集鳄梨（*Persea gratissima*）。当他爬上树时，她用斧头砍下他的一条腿，然后逃离（参见 M_{136}）。尽管这残疾者大量出血，但他还是用魔法把自己的一根睫毛变成一只鸟，它飞去寻求帮助。英雄母亲及时赶到现场，照料他，治愈了他的伤。

这个残疾者找了根拐杖，出发去寻找妻子，但雨水抹去了一切踪迹。然而，他终于看到了她吃了鳄梨果子后扔下核的地方，鳄梨树已长了新芽，从而追上了她。这女人正和貘在一起。英雄用箭射死了这动物，砍下了它的头。然后他央求妻子跟他一起回去，否则，他永远

> 追逐她。这女人不同意，继续赶路，赶到了情人亡魂的前面，而她丈夫尾随不舍。这女人来到了大地尽头，随即升向天空。在明亮的夜晚，我们总是可以看到她（昴星团），靠在貘头（毕星团，带有红眼：毕宿五）近旁，紧随在后面的是英雄（猎户座，其中的参宿七相应于英雄的好的腿的上部），正在追猎他们。（Roth：1，第 265～266 页）

这里提到鳄梨树和鳄梨核。这提出了一个问题，不过我将在下一卷里讨论它。因此，这里我仅仅强调两点：（1）这神话和 M_{136} 相似，在后一神话中，一个自甘堕落的妻子也砍断了丈夫的腿；（2）事实上，这两个神话都涉及昴星团的起源，或者仅仅关涉其本身，或者连带关涉邻近星座。在一个情形里，丈夫伤残的身体变成昴星团，他的腿变成猎户座的带；在另一个情形里，这妻子本身变成昴星团，貘头变成毕星团，猎户座代表丈夫（至少是他的被截下的腿）（参见 M_{28} 和 M_{131b}）。因此，貘诱奸者神话诉诸天文学代码是为了传达一个消息，它略微不同于源自同一地区的昴星团起源神话所传达的消息。

但是，尤其值得我们注意的是社会学代码。它比其他代码都要更好地表明这两个循环的互补性，同时又把它们置于一个远为广阔的总体之中，而这个总体也正是这几卷《神话学》所致力于探索的对象。圭亚那神话（M[illegible]）的痴迷蜂蜜少女和我们已看到出现在其他神话中的貘情妇两者都是私通的妻子，不过，她们采取两种方式，表明了这种罪行可能有的极端形式：或者与一个姻兄弟私通，这代表最亲近的诱惑；或者与一头树林野兽私通，这代表最疏远的诱惑。实际上，动物属于自然，而姻兄弟的亲近是联姻的结果，并非仍属于生物学的血缘联系的结果，所以他专一地属于社会：

（貘：姻兄弟）∷（远：近）∷（自然：社会）

事情远不止于此。《生食和熟食》的读者无疑还记得：我们已经介绍

过的第一组神话（M_1到M_{20}）（从某种意义上说，这里我们只是重做评论）也关涉联姻问题。但是，在这些神话和我们考察的各个神话之间，现在可以看出一个重大差异。在第一组神话中，姻亲主要是妻子的兄弟和姊妹的丈夫，也即分别是给予者和取受者。一切联姻都蕴涵这两个范畴的相交，就此而言，这里涉及的是相互不可避免的姻兄弟，他们的介入带有有机性，因此，他们的冲突是对社会生活的正常表达。

相反，在第二组中，姻亲不是必须的伙伴，而是任意的竞争者。无论妻子的姻兄弟被她勾引，还是他自己充演诱奸者的角色，这始终是丈夫的一个兄弟：无疑是社会群体的成员，但他的存在并不要缔结姻缘，在家庭格局中，他表示偶然项。巴尼瓦人（Baniwa）对新入会者的教导包括这样一条："不要追逐兄弟的妻子"（M_{276b}）。实际上，这社会的一个理论观点意味着，为了确保得到一个妻子，一切男人都必须能支配一个姊妹。但是，根本没有他应有一个兄弟的要求。如这些神话所解释的那样，这甚至可能成为一种麻烦。

无疑，貘是动物，但这些神话使它成为人的一个"兄弟"，因为它抢占了他的妻子。唯一的差别是：如果说人兄弟因其存在这个事实而自动地介入联姻格局之中，那么貘仅仅凭借自然属性而粗暴地、意外地进入这格局之中，作为纯粹的诱奸者即作为毫无社会性的项（CC，第361～362页）。在联姻的社会游戏中，人姻兄弟的闯入是偶然的[11]，而貘的闯入带有丑闻的成分。但是，这些神话以一种事实状态的种种后果或者说引起推翻一种权利状态的种种后果为依托，而如我们已指出的那样，这始终是这些神话所关

[11] 对于同系的姻姊妹，也即查科神话（M_{211}）和圭亚那神话（M_{235}）中出现的妻子姊妹来说，情形也是这样。关于这些神话，我已经表明，有丈夫兄弟出现的神话进行了这种转换。在貘诱奸者循环中，可能也是通过转换涉及女诱奸者（M_{144}、M_{145}、M_{158}）。

涉的联姻的一种病态。由此可见，这里有着对于我们在《生食和熟食》中用做出发点的各个神话的明显偏离。这前面一些神话以烹饪的基本项（而不是蜂蜜和烟草各自构成的真正烹饪悖论）为轴，它们实际上探讨婚姻的生理学。然而，就像烹饪离开了火和肉就不能存在一样，完全没有这些姻兄弟即妻子的兄弟和姊妹的丈夫，婚姻也不可能建立。

也许有人会反对说火和肉同等地是烹饪的必要条件，因为没有火就不能烹饪，但完全可以往锅里放入猎物以外的东西。然而，值得指出，有一个或数个丈夫兄弟作为致病因子出现的联姻格局在我们的探索中随同凡人的星辰妻子循环一起出现，这个循环探讨**栽培植物的起源**（M_{87}—M_{92}），即逻辑上后于烹饪起源的起源，其中有一个神话（M_{92}）甚至特意说明，这起源在时间上继烹饪起源之后（CC，第 222～223 页）。

实际上，烹饪起着肉（自然）和火（文化）间初级中介的作用，而栽培植物——已在生的状态下产生于自然和文化的中介——仅仅由于烧煮而经受了部分的、次级的中介。古人所以设想这种区别，是因为他们认为，农业已经缊涵着烹饪。在播种之前，应当进行烧煮，“*terram excoquere*”（“烧干大地”），田野土块要翻动，让它们接受炽热阳光照射［维吉尔：《农事诗集》（*Géorgiques*），Ⅱ，第 260 行］。这样，对谷物的真正烧煮倒属于第二等级的烹饪。无疑，野生植物也能用于食用，但是与肉不同，大多可以生食。因此，野生植物是个不精确的范畴，不太适用于说明论证。这个神话论证并行地从肉的**烧煮**和食用植物的**栽培**出发进行下去，在第一种情形里直到文化出现，在另一种情形里直到社会出现；这些神话断定，社会后于文化（CC，第 247～250 页）。

我们可以得出什么结论呢？就像从纯粹状态加以考察的烹饪（肉的烧煮）一样，从纯粹状态加以考察的婚姻——也即只涉及处于给予者和取受者关系之中的姻兄弟[12]——在土著思维看来表达了自然和文化间的本质连贯。反过来，按照这些神话，正是随着引起民族多样化以及语言和服装分

化（M_{90}）的新石器时代经济的产生，社会生活出现了最早的困难，其原因是人口增长，家族群体的构成不再尊崇简单的楷模，而是更带冒险性。[13]卢梭（Rousseau）在《论不平等的起源》（*Discours sur lórigine de l'inégalité*）中说出这番道理已有两个世纪了，我们也常常注意到这些深刻的、但被做了不公正介绍的观点。当然，南美洲印第安人提供的隐含证据，就像我们已从其神话所发掘出来的那种，不可能成为恢复卢梭真正地位的权威。但是，除了别出心裁地根据表面现象把现代哲学同这些我们做梦也想不到的故事进行对比，以便引出重要教益之处，人们还会错误地忘记：当人独立思考而不得不提出同样假定，尽管做反思的境遇迥然不同时，很有可能思维和客体（后者也是这思维的主体）的这种一再重复的汇合揭示了人类历史的某个本质方面，或者至少揭示了与人类历史相联系的人类本质的某个本质方面。从这个意义上说，在对遥远过去做同样的推测时，卢梭自觉地和南美洲印第安人不自觉地走过的道路之不同无疑对于这个过去来说什么也没有证明，而对于人来说证明了许多东西。然而，如果说人无可逃遁地必然要同样地想象其起源，而不管时间和地点如何不同，那么，这起源不可能

---

⑫　一个始终以其双眼体现文化，而这些神话把另一个摒除到自然；或者用烹饪代码来说，也就是烹饪用火的主人，它时而是生肉的食用者（M_7—M_{12}的花豹），时而是可望烧煮的猎物（M_{16}—M_{19}的野猪）。下述等当关系已在CC，第114～145页上分析过：**（给予者：取受者）：：（烹饪用火：肉）**

⑬　因此，对此可以说，这种提示本质上是旧石器时代的，这并不蕴涵着，但也不排斥：土著的联姻理论，如在外婚制规则和对于某些类型双亲的偏爱上所表现出来的那种，应当可以追溯到和人类生活一样古老的时期，我已在一次会议上提出过这个问题：《亲属关系研究的未来》（*The Future of Kinship Studies*），载《大不列颠和爱尔兰皇家人类学研究所刊1965年号》（*Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for* 1965），第15～16页。

有悖于为各处人们对过去所抱有的诸多一再出现的思想所证明的人性。



我们现在回到神话上来。我们已经看到，在貘诱奸者循环和痴迷蜂蜜少女循环构成的元神话组的层面上，较低层面上已显现出来的一种歧异仍然存在着。因为，问题在于元神话组的结构特征，所以应当特别注意它的一种模态（modalité），后者乍一看来似乎只出现在貘诱奸者循环之中，在那里，这种模态借助于我们还没有机会加以考察的声学代码。

所有女英雄被一个动物诱奸，这动物每每为貘，有时为花豹、蛇、鳄鱼——在北美洲为熊——的神话几乎都仔细描绘这女人为了让情夫出现所采取的方式。从这个观点看来，可以把这些神话分成两组，按照这女人叫出这动物的专名，从而向它发出亲身召唤，还是她仅仅发出无名的消息而定，在后一种情形里，往往是她拍打树干或者拍打反过来放在水上的葫芦瓢。

作为第一组的例子，我可以枚举几个神话。卡耶波—库本克兰肯人神话（M_{153}）：貘男人名叫比拉（Bira）；阿皮纳耶人神话（M_{156}）：鳄鱼的情妇们写道："明蒂（Minti）！我们在那儿！"蒙杜鲁库人（M_{49}）：蛇诱奸者的名字叫杜帕谢雷博；（M_{150}）：在女人叫貘诱奸者的名字阿尼奥凯切（Anyocaitché）时，它突然出现；（M_{286}）：英雄对他所钟情的三趾獭女人喊道："阿拉本（Araben）！到我这里来！"（Murphy：1，第125页；Kruse：2，第631页）圭亚那（M_{287}）的未婚妻召唤花豹时叫它名字瓦里亚利姆（Walyarimé），这后来成了她们的集合口令（Brett：2，第181页）。M_{285}的貘向女人献媚时说："它名叫瓦里亚（Walya）"（上引书，第191页）。在一个韦韦人神话（M_{271}、M_{288}）中，被女人作为亲昵的动物豢养的蛇名叫佩塔利（Pêtali）（Fock，第63页）。卡拉雅人（M_{289}）的鳄鱼诱奸者名叫卡布罗罗（Kabroro），女人们和它进行长时间谈话，他回答了，因为从这时起鳄鱼会谈话（Ehrenreich，第

83～84 页）。奥帕耶人神话（M_{159}）未提到貘的名字，但它的情妇要它来时叫它“Benzinho，o benzinho”，意为：小鬼。图帕里人关于同一题材的神话（M_{155}）说，女人们送给貘“一个媚称”，然后“她们就重复说同样的话”（Caspar：1，第 213～214 页）。此外，有时这些专名只是这种动物的通名，变成招呼语（M_{156}、M_{289}）或者姓（M_{285}、M_{287}）。

第二组包括有时源自同一些部落的神话。克拉霍人（M_{152}）：女人通过敲打 buriti 棕榈树干召唤貘。特内特哈拉人（M_{151}）：敲打树干，或者（M_{80}）涉及大蛇时，敲打葫芦（乌拉布人）或者通过跺脚（特内特哈拉人）。为了召来情人，蒙杜鲁库人的蛇的情妇（M_{290}）敲打反过来放在水上的葫芦：pugn...（Kruse：2，第 640 页）。在亚马逊也采取这种方式（M_{183}）使蛇虹霓从水中出来。在圭亚那（M_{291}），两姊妹为了召唤貘情夫，把手指放入口中吹口哨（Roth：1，第 245 页；参见 Ahlbrinck：词条“iriritura”）。塔卡纳人神话中也用口哨召唤，但这里由貘或蛇诱奸者吹口哨，下面我们还将回到（Hissink-Hahn，第 175、182、217 页）这种反转上来（本书第 333 页）。

再举些例子来扩充这张表，并不费事。但是，我们已援引的这些例子已足以证明存在两种类型对动物诱奸者的召唤。这两种类型恰成对照，因为它们或者回复到语言行为（专名、变换成专名的共名、妖媚的话语），或者回复到也属于发声的行为，但不是语言的行为（葫芦、树、土地被敲打；吹口哨）。

首先，我们尝试回过头来援用在别处得到证实的习俗来解释这种二元性。在沃佩斯河的库贝奥人那里，貘（这些印第安人仅仅在制造了枪之后才知道捕猎它们）只代表一种大猎物：“人们躲在一条溪流近旁，那里土地富含盐分。貘在黄昏出没，总是走同一条路，脚印深深印在泥泞的地上。旧的脚印成为迷宫，但新的脚印可根据撒下的牛粪形状分辨。当一个印第安人发现新脚印时，就向同伴发出信号。这总是一头人们在充分观察之准备捕杀的特定的貘，人们谈论它，就像说到一个人”（Goldman，第 52、57 页）。

在马沙杜河的图皮—卡瓦希布人（Kawahib）伴同下，我亲自参加了一次捕猎，这一次拍打的召唤起了作用：为了使野猪、花豹或貘相信成熟的果子已从树上掉下来，从而把它们引向埋伏地，人们用棍棒按有规则的间隔敲打地面：poum…poum…poum…巴西内地的农民把这种方法叫做 *batuque* 打猎（L.-S.：3，第 352 页）。

这些习惯做法充其量能对这些神话故事有所提示，但是它们并未使我们得以对这些神话作出令人满意的解释。无疑，这些神话都涉及打猎（由人狩猎貘），但它们的出发点并不相同；用葫芦呼唤（这是最常用的方式）并不重现一种业已得到证明的习惯做法；最后，在这两种类型召唤之间存在一种对立，而我们应予解释的正是这种对立，不是每一种具体来看的召唤。

如果这两种类型是对立的，那么，它们各自同两种也是相对立的行为之一种结成关系，而我们已就圭亚那蜂蜜起源神话（M_{233}—M_{234}）研讨过其作用。为了召唤动物诱奸者（它也是个歹徒），应当或者呼叫它的名字，或者敲打某种东西（土地、树、放在水上的葫芦）。相反，在我们刚才援引的神话中，为了留住男恩人（或女恩人），应当不说出他（她）的名字，或者不敲打某种东西（在这里是女诱奸者试图以之溅污他的水）。然而，这些神话详确说明，男恩人或女恩人不是性的勾引者，而是贞洁的和谨慎的，甚至是胆小的。因此，我们与之打交道的系统包括两种分别在于说和不说的语言行为，以及两种从正面或负面加以形容的非语言行为。根据所考察的情形，两种行为的价值在每个对偶之内部反转：与吸引貘的行为同系的行为寻觅蜂蜜，与采集蜂蜜的行为同系的行为不吸引貘。然而，我们不要忘记，如果说貘是性的诱惑者，那么蜂蜜是食物的诱惑者：

为了同性的诱惑者结合：	为了不同食物诱惑者分离：
（1）说出他的名字；	（1）不说出他的名字。
（2）敲打（某种东西）；	（2）不敲打（水）。

然而，我们已经指出，在动物诱奸者循环中，口哨的召唤有时取代敲打的召唤。因此，为了推进分析，最好也来确定这在系统中的地位。

像沃佩斯的印第安人（Silva，第255页注⑦）和玻利维亚的西里奥诺人（Holmberg，第23页）一样，博罗罗人也借助一种口哨语言做超距离的人际交流，这种语言不可还原为某些约定的符号，但似乎倒是对分解的言语做了彻底的换位，以致它可以用来传递极其多样的消息（Colb.：3，第145～146页；E. B.，第1卷，第824页）。这里援引一个神话：

M_{292a}　博罗罗人：星座名字的起源

一个印第安人在他的小儿子陪伴下到树林里打猎，他发现河中有一条带尾刺的可怕的鲼，于是赶紧把它杀了。这孩子肚子饿，央求父亲烧煮它。这父亲勉强答应，因为他想继续打鱼。他点燃了小火，只有很小的文火。他用叶子把鱼包起来，再放在文火上烧。然后，他回到河边，把孩子留在火旁。

过了一会儿，这孩子以为鱼已烧熟，就叫他爸爸。这父亲从远处告诫小孩要耐心，但孩子又叫了起来，他怒而返回，从火中取出鱼察看，发现鱼还没有熟，于是打了他儿子耳光，就走了。

这孩子被烟熏得瞎了眼，于是哭了起来。奇怪的是，哭声和怨声在树林里引发回声。这父亲害怕了，马上逃离。这小孩哭得更厉害了，抓住/ bokaddi/（=bokuadd'i, bokwadi, jatobá 树：种名 *Hymenea*）的一根新枝，他叫这树枝“爷爷”，他祈求自己长大，也要树枝和他一起长大。

这树立刻就长大了，然而可以听到脚下发出可怖的嘈杂声。这是妖精/kogae/，它从未远离过这树，可是现在这树的树枝里长出了个小孩。这小孩夜里在隐匿处观察到，每当一颗星或一个星座升起，这妖精就用口哨语言叫它名字，打招呼。这小孩留心记住所有这些当时尚属未知的名字。

趁妖精不注意的时候，这孩子把这树变小，他便从树上跳到地面逃跑。正是靠了他，人类才知道了星座的名字。(Colb.：3，第253～254页)

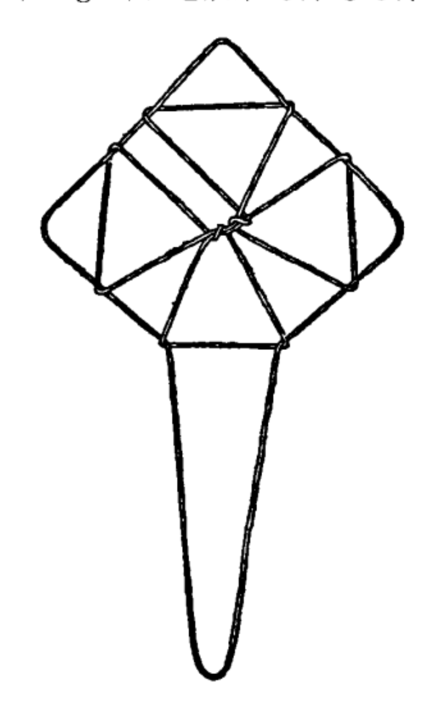


图14　有刺鲼绳戏图，瓦劳印第安人

（据Roth：2，第543页，图318）

我们对妖精/kogae/不甚了了，只知道这是一种不知名的植物，用做打猎的护身符，也是一种芦秆乐器，两者用一个短语标示，短语中出现词/kogae/。不过，毋庸置疑，在第二种情形里，这是因为在这个妖精科植物、这种乐器的特殊装饰物和塞拉偶族的/badegeba cebegiwu/氏族之间存在一种联系（参见E.B.，第1卷，第52页、740页）。由于这种不确定性，也为了不使叙述冗长，我们这里不去追踪通过一套相当简单的转换就可以直接从M_{292a}回到M_2即差不多是我们的出发点的路线[14]（参见下面的表）。

我们现在仅仅指出——因为我们后面有需要——关键的转换似乎是：

$$\underset{(\text{粪便})}{M_2} \Rightarrow \underset{(\text{喧哗})}{M_{292}}$$

实际上，M_2中变成鸟的孩子让鸟粪落在父亲肩上，从而使他玷污（**从高处**），在M_{292}中则是不合宜的呼叫（**从远处**）惊扰他。因此，M_{292}的少年英雄给哭泣婴孩提供了一个新的示例，我们已在M_{241}和M_{245}中遇到过哭泣婴孩，所以认识他，而且他还将在我们的后面道路上出现。另一方面，一只非常小的鸟的**粪**（排泄物）从**高**处落下来后变成**大**树，它决定了父亲出发去**远**方；相对称地，一个小孩子的**眼泪**（分泌物）变成**大**的喧哗，它决定了父亲出发去**远**方，而孩子本身去向**高**处。然而，M_2中的粪起着引起水出现的第一位原因的作用，而水在博罗罗人文化中的地位极其模棱两可：水灌入暂时的坟墓中加速尸肉的分解，因此水是腐败和污秽的原因；然而，

⑭　为了证明这种突然向后折返的合理性，我们指出，博罗罗人认为有刺鲼包含一个因小同伴庇护其儿子而恼羞成怒的印第安人的变态（Colb.：3，第254～255页）。因此，这个神话（M_{292b}）属于一个"爱复仇父亲"神话组，这个神话组还包括M_2和M_{15}—M_{16}、M_{18}，在其中，他自己之变成有毒鲼相当于其他人之变成猪，以及貘之变成"他物"（参见CC，第274～279、355～358页）。然而，可以表明，鲼的尾刺在北美也像在南美洲一样同样代表倒置的诱奸者阴茎。关于南美洲，参见M_{247}（其中一个插段说，与英雄诱奸者敌对的貘死于被鱼的尾刺扎刺，Amorim，第139页）和希帕耶人神话（M_{292c}），后者说人在与一个鱼少女交媾时被她的刺扎死（Nim.：3，第1031～1032页）。委内瑞拉的瓦劳人把有毒鲼比做一个少女（Wilbert：9，第163页）。按照巴尼瓦人的说法，鲼起源于朱鲁帕里的胎盘（M_{276b}）。在卡拉雅人那里，有毒鲼与比拉鱼和海豚构成一个系统，而后两者本身分别同带齿的阴道和诱奸者的阴茎相联结（参见Dietschy：2）。关于北美洲，主要可以提到尤洛克人和其他加利福尼亚部落，他们把鲼比做女性生殖器（身体象征子宫，尾象征阴道），他们的一个神话（M_{292d}）使鱼情妇成为一个不可抗拒的勾引者，她在与造物主交媾时，把他的阴茎夹在大腿之间而俘获了他，从而使他最终脱离人间（Erikson，第272页；Reichard，第161页），这也是M_2的英雄造物主贝托戈戈的最后命运。

尸骸经冲洗、涂描和装饰后，最后浸入湖泊与河流，成为最后居所，因为

一个少年，陪伴着 { M_2：他的母亲 / M_{292a}：他的父亲 } 预兆 { M_2：一种攻击，它转换成性的食用； / M_{292a}：一种攻击的**威胁**，它**未**转换成**食物的**食用 }

//

这孩子错误地 { M_2：同哺育他的母亲分离； / M_{292a}：同不可食用的食物相聚； } 结果他饿了。|| 他的父亲逃离了去打猎……

//

M_2：由于来自天上的粪便（由这孩子发出）。|| 这父亲逃离，载着一棵 } jatobá树。
M_{292a}：由于来自地上的喧哗（从这孩子发出声音为预兆）。|| 这孩子长大，依靠一棵 }

//

M_2：在他营造的水中居所里……
M_{292a}：在他发起建立的一个天上隐蔽处所里……
|| 这父亲发明了服饰和装饰品，|| 这孩子窃听到星座的秘密名字 } 它们就这样被教授给了人

水是灵魂的居所：灵魂不死的条件和媒体。

在声学层面上，口哨语言似乎有着同样的歧异性：它属于精灵，而后者是一种令人可怖的喧哗的作者（我们刚才已表明，喧哗与粪便等同，因为在此之前《生食和熟食》中已证明，喧哗以逗闹的形式而等同于道德的“败坏”）。然而，比分解的言语更接近于噪声的口哨语言提供了一种为这

种言语所无法传递的信息，因为在神话时代，人还不知道星辰和星座的名字。

因此，从 M_{292a}的意义上说，口哨语言比一种语言更多也更好。另一个神话也解释了为什么它更好，不过这次似乎是因为它更少：

M_{293}　博罗罗人：为什么玉米穗又细又短

从前有个精灵名叫伯雷科依博（Burékoïbo），他的玉米田美丽无比。这精灵有四个儿子，他委派其中一个名叫博佩-约库（Bopé-joku）的儿子照料种植园。这儿子恪尽职守，每当女人们来采集玉米时，他就吹口哨："fi，fi，fi"，表达他的得意和满足之情。实际上，伯雷科依博的玉米是值得羡慕的，由于他的辛苦工作，玉米穗长满了谷粒……

一天，一个女人来采玉米，而博佩-约库照例欢快地吹口哨。然而，这女人在采摘时动作粗鲁，被一根穗扎伤了手。她疼痛之下，一时糊涂去羞辱博佩-约库，用口哨声骂他。

精灵用吹口哨使其生长的玉米立刻开始委顿，从脚上干枯。自从这个时期以来，由于博佩-约库的报复，玉米不再在地里自然发芽，人必须满头大汗地耕耘。

然而，伯雷科依博答应人，他要用丰收来复兴玉米，条件是播种时他们要向天空吹气，哀求。他还命令儿子们在播种时要去拜访印第安人，询问他们怎么工作。不怎么好地遵照吩咐的儿子都收成很差。

博佩-约库上路，询问每一个耕作者如何工作。他们轮番回答说："你看！我在耕耘土地！"最后一个人用粗话辱骂他。由于这个人，玉米再也不能和从前一样美了。但是，希望收获"大如棕榈果房的"玉米的印第安人始终哀求伯雷科依博提供他田里长出的第一批玉米。（Cruz：2，第164～166页；E. B.，第1卷，第528、774页）

属于北方图皮人的特姆贝人有一个很相近的神话：

M_{294} 特姆贝人：为什么甘薯生长得慢

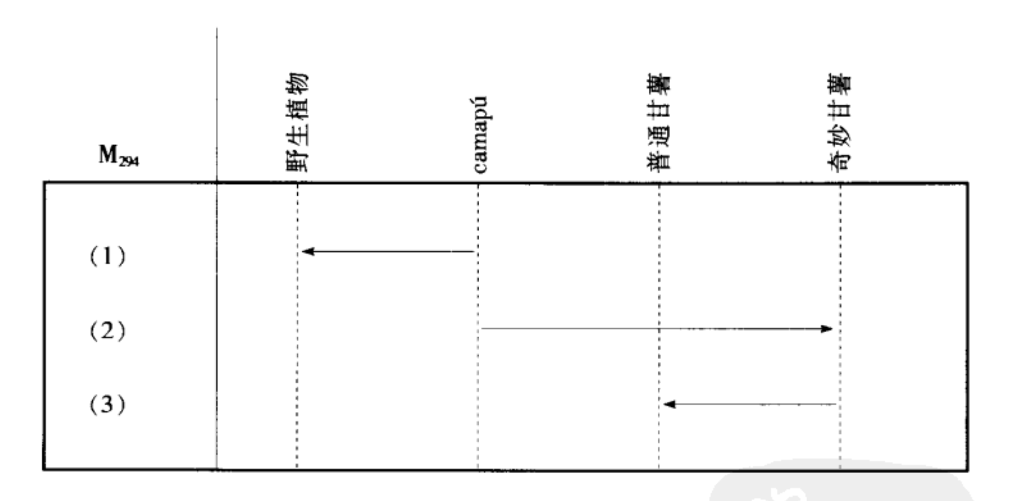
从前，印第安人不知道甘薯。他们就地种植 / camapú / 。一天，一个印第安人正在准备种植，造物主梅拉（Maíra）突然出现，问他在做什么。这人不无粗鲁地拒绝回答。梅拉走了，开垦好的地上的树全都倒下，树枝覆盖在地上。这人大怒，去追踪梅拉，想用刀杀死他。当他找不到梅拉时，便迁怒于他物，他向空中抛去一个葫芦，试图让它在飞行中击中梅拉。但是，他未击中目标，刀刺破他的喉咙，他死了。

梅拉又遇到一个人，他在给 / camapú / 除草，当造物主问他做什么时，他和蔼作答。于是，造物主让田野周围的树全变成甘薯植物，造物主教这人怎么种它们。然后，他陪伴这人一直到村里。他们快要到村子的时候，梅拉叫这人去采集甘薯。这人犹豫了一下说，种植刚刚结束。梅拉说："那好，你要过一年才能得到甘薯。"他走了。（Nim.：2，第 281 页）

我们现在开始说明/Kamapú/的问题。属于玻利维亚东部图皮—瓜拉尼人的瓜拉尤人说（M_{295a}），大阿尤尔的女人专吃/cama á pu/，但是，这种食物收获并不丰富，因此生产了甘薯、玉米和香蕉—蔬菜、platano（pierini，第 704 页）。特姆贝人祖先特内特哈拉人说（M_{296}），在农业发明之前，人靠/kamamô/为生，它是树林中的一种茄属植物（Wagley-Galvão，第 34、132～133 页）。现在还不能肯定/kamamô/和/camapú/标示同一种植物，因为塔斯特万（2，第 702 页）后来把/camamuri/和/camapú/作为不同的植物列举。但是，/camapú/（*Psidalia edulis*，Stradelli：1，第 391 页；*Physalis pubescens*）也是一种茄属植物，一个图库纳人神话（M_{297}）说明了它的

语义地位，神话中说，/camapú/是人们看到在种植园边地生长的最早的天然果子（Nim.：13，第141页）。因此，这是一种处于野生植物和栽培植物交界处的植物性食物，所以这人可以把它推回野生植物，也能把它纳入栽培植物领域内，视他采取激烈的还是温和的言语行为而定。同样，奇曼人（Chimane）和莫塞特纳人（Mosetene）共同的一个神话（M_{295b}）解释说，野生动物属于表现无礼的古人（Nordenskiöld：3，第139～143页）。

从这种观点来看，这个特姆贝人神话包含三个序列：毁坏的序列，它完成了从庭园到荒地，因而还有从/camapú/到野生植物的转换；温文言语的序列，它把/camapú/转成奇妙的甘薯；最后，可疑言语的序列，它把奇妙的甘薯转换成为普通的甘薯：



博罗罗人神话包含四个序列，它们开拓了更为宽广的语义场，因为从语言手段观点来看，口哨语言处于温文言语的那一边，而从农业成果的观点来看，玉米的缺失处于/camapú/的收获的这一边。在这两个神话共同的语义场的内部，还可注意到剪裁上的差别：M_{293}把疾呼的伤害和做出回答的伤害对立起来，而M_{294}把两种类型伤害性反应即明白的反应和掩饰的反应对立起来：

M_{293}	玉米（—）	玉米（<）	玉米（>）	玉米（+）
(1)	————	————	————	→
(2)	←	————	————	————
(3)	————	————	→	
(4)		←	————	————

不管这些细微差别如何，并且它们值得做进一步的分析，这两个神话还是密切相似的，因为它们把声学行为和农事方式关联起来。另一方面，如果我们注意到，M_{293}建基于伤害和口哨语言之间的重要对立，M_{294}建基于伤害和温文言语之间同样重要的对立（而M_{292a}只启用喧哗和口哨语言之间的对立），那么，就可以得到按下列方式排列的四种类型声学行为：

1. 喧哗 2. 伤害性言语 3. 温文言语 4. 口哨语言

但是，它们封闭了一个循环，因为我们已经看到，吹口哨还占据着分解语言和噪声之间的中间地位。

我们还注意到，所有这些神话全都援引奇迹农业的失去，而现实农业是这种农业的痕迹。从这个意义上说，它们复现了蜂蜜起源神话的骨架，它们也记叙这种农业的失去，同样把这归因于语言行为不检点：说出应当对之保持缄默的一个名字，因而把分解语言移到了噪声的一边，而对这种语言的恰当使用则把它放在沉默的一边。这样，我们隐约看到了一个更为广大的体系的概貌。分析另一个神话，我们就可以对这体系做出详确的说明：

M_{298} 马希昆加人：彗星和陨石的起源

从前有一个印第安人，同妻子和一个儿子一起生活，儿子是他前一次婚姻所生。他担心当他不在时，这孩子和继母之间可能会发生麻烦，于是决定让儿子结婚。他出发去一个遥远地方为儿子寻觅妻子。这个地方住着食人肉的印第安人，他们抓住了他，取出他的肠子，以便烤了吃。然而，他成功地逃脱了。

妻子这边正打算毒死丈夫，因为她爱上继子，想和他一起生活。因此，她做了一道腐败的浓味蔬菜炖肉（*menjunje de bazofias*），把它扔给蚂蚁，以便它们含毒。但是，这男人有魔法，他预卜了她的算计。在回来之前，他派遣一个精灵信使，扮成小孩，对这女人说："你为我父亲准备了什么？你为什么恨他？你为什么要杀他？我现在告诉你，他要来了。他的肠已被吃掉，尽管不碍事，但他腹中已空空如也。为了给他重做肠子，你应当用一块/mapa/（栽培的块茵属植物，Grain，第241页）、棉纱和葫芦果肉制备一剂药。"接着这信使便消失了。

几天以后，这印第安人抱着疲惫不堪的身体风尘仆仆地回到了家。他要妻子给他喝东西，她给了他一种/istéa/饮料（甘薯啤酒）。他马上失血，腹部变成敞开的伤口。这女人被眼前的景象吓住了，赶紧躲进竖在庭园中央的一棵中空的树/panáro/（不知名的）里。这印第安人痛得发狂，想杀死妻子。他对她叫道："你在哪里？快出来，我不会打你！"但是，这女人害怕极了，她不敢出来一步。

从那时起，可食用的植物会说话了，但它们发音很不清晰。这人问甘薯和/magana/（"*platano*"，Grain，上引书）："它们的母亲藏在哪里？"这些植物没有应答，他把它们摘下，扔进荆棘丛中。/éa/（栽培的块茵属植物，Grain，上引书）尽力用急促不清的话给他指示，但他

听不懂它的说话。他四面八方乱跑，寻找未离开树的妻子。

最后，这男人又回到小屋，取了一根竹子，在地上用一块石块打击它，使它着火。他用这做了根尾巴，对着天空沉思，喃喃自语："我去哪儿呢？到高空去，我在那里将过得很好！"他飞离了，变成了彗星。陨石是从他身体中流淌出来的炽热的血滴。有时，他获取尸体，把它们变成和他相似的彗星。（Garcia，第233～234页）

这个重要神话从多方面引起我们注意。第一，这是关于彗星和陨石，因而也就是关于轨道无定的天体起源的神话。在印第安人看来，与星辰和星座相反，这些天体不可能认识和命名。然而，我们已表明，M_{292}是M_2的一个转换，并且很显然，M_{298}也属于这个神话组，它像M_2一样从乱伦开始，又像M_{292}一样让一个有"空腹"的英雄出场，尽管这词语应视具体场合按本来意义或比喻意义理解：父亲被取出内肠（M_{298}）或儿子挨饿（M_2、M_{292}）。

M_{298}的父亲要杀死乱伦的妻子，他从远方回来，失去了构成他个体之不可分割部分的重要器官。M_2的父亲已杀死乱伦的妻子，去到远方，负着处于身体的一棵树的重荷。这棵**充实的**树是乱伦女人被杀的**结果**，而在M_{298}中，乱伦女人**借助于中空的**树逃过被杀害。M_{298}旨在解释轨道无定行星存在所构成的宇宙耻辱。反过来，M_{292}和M_2使世界秩序臻于完善：M_{292}在宇宙学层面上，通过计数和命名天体；M_2在社会学层面上，通过引入服饰和装饰品，而借助它们得以对氏族和亚氏族计数和命名（参见CC，第68～74页）。[15]

最后，在这两种情形里，人的死亡都起了作用，因为这死亡时而表现为引入社会秩序（M_2）或宇宙紊乱（M_{298}）的媒体，时而表现为其材料。

以上全都是从男英雄的观点进行探讨。但是，M_{298}的女英雄对我们来说也是一个老相识，因为她同时再现两个人物，而我们已证实，她们只是一个。首先是许多查科神话中私通而被杀的妻子，她在特雷诺人版本（M_{24}）中用经血毒害丈夫，就像马希昆加人的妻子用带毒的烹饪残余物毒害丈夫。然而，

对于这个对立：**内部污物/外部污物**，在这些神话中有另一个对立与之相对应：特雷诺的女英雄被诱而陷入一个坑中（M_{24}）或者按照其他版本，陷入一棵中空的树中（M_{23}、M_{246}）。对于马希昆加人女英雄来说，一根也是中空的树不是用做陷阱，而是用做隐蔽所。因此，根据这女英雄的身体是抑或不是毒物的容器，另一个容器保护她的受害者或者保护她自己。在后一种情形里，她向外面逃遁（M_{23}）或者在内部逃遁（M_{298}）。

中空树题材的出现已在前面被我们用来连接花豹妻子的故事和痴迷蜂蜜妻子的故事。花豹妻子在刺人[16]蜂蜜的作用下（蜂蜜导致她发生转换）产生了烟草；痴迷蜂蜜妻子靠中空的、带刺的（从外面刺人）树战胜花豹，但由于被囚禁在充满蜂蜜的、中空的（因此里面甜的）树里而变成蛙。

然而，这个痴迷蜂蜜的妻子也是乱伦的，或者与养子（M_{241}、M_{243}、M_{244}、M_{258}），像马希昆加人的女英雄那样，或者与年少的姻兄弟（M_{135}—M_{136}）。像马希昆加人的女英雄一样，她也妄想杀死丈夫，但是，这里所采取的方法令人瞩目地完全颠倒过来，而这便表明，神话创作必要时只有很小的自由。

这妻子在一种情形里诉诸刀，在另一种情形里诉诸毒。用刀，圭亚那

---

⑮ 我们已通过另一种途径证明，M_2 属于猥诱奸者循环，这循环和痴迷蜂蜜少女循环属于同一个神话组。

考察一下 M_{298} 在北美洲的某些类似神话，是合宜的，但这不符合我们在这里的目的。例如，波尼人（Pawnee）的神话，它使陨星来源于一个被敌人杀害并**去除颅骨**的一个男人的身体（Dorsey：2，第61～62页），迪埃格诺人（Diegueño）和卢伊赛诺人（Luiseño）神话的某些细节也关涉陨星。一般说来，陨星理论以一系列转换为基础：

破碎身体 ⇨ 分离的头 ⇨ 去除颅骨的头颅 ⇨ 去除内脏的身体，这需要做专门的研究。

⑯ M_{24}的蜂蜜双重地刺人：在本来意义上，因为丈夫在蜂蜜里混入了蛇；以及在比喻意义上，因为它引起了发痒。

女英雄切割她的丈夫，因而把他的身体还原为包含内脏的部分（关于这种解释，参见本书第 261 页）。用毒，或者至少是经过制备而成非药物的、取代规定药物给予的毒物这种组合变体，马希昆加人的女英雄做得使他身体仍保持内脏被去除。

在圭亚那神话（M_{135}、M_{136}）中，有内脏的身体变成极富意义的星座，对于这个地区的印第安人来说也就是昴星团。在马希昆加人神话中，去除内脏的身体变成彗星或陨石，它们以其轨道无定的特征而处于对立的范畴之中。昴星团以其男性形象提供给人以食用鱼。彗星以其男性形相剥夺人的可食用植物，而她自己食用它们：通过归入尸体。

最后一个细节使我们的重构达致终结。马希昆加人英雄为了完成向彗星的转变，在自己后部装上一根竹子，他预先通过石块打击而给它点着火。在变成昴星团期间，这个陶利潘人英雄口中含着一根竹笛，并不断地吹奏："tin，tin，tin"，一边升空（K.-G.：1，第 57 页）。因为这笛子是竹子做的，所以它不仅同马希昆加人神话的被打击的**竹子**（后面我们会明白这一点的重要性），而且也同 M_{283}—M_{284} 的龟引以为自豪的骨**笛**[17]和 M_{293}的土地神的口哨——但无乐器——结成相关而又对立的关系；最后，也同借助口哨语言对星辰做的命名结成这种关系。[18]

此外，人们津津乐道的一种仪式存在于圭亚那的阿拉瓦克人那里，它把我刚才枚举的各个复杂因素加以汇总，因为它同时引起了农业、昴星团升起和两种语言行为，后两者将可方便地称为"口哨的召唤"和"打击

[17] 若撇开这第二形相，我们便只要指出，从 M_{276} 的一个插段出发进行解释是合宜的：转换成乌埃里（Uairy）——食蚁兽，参见 Stradelli：1，辞"mayua"——的骨做的乐器，它把男性仪式的奥秘传授给女人（参见以上第 270 页）。

[18] 我们将指出，在 M_{247} 中，三趾獭在寂静夜里吹口哨乃同这动物也能表现出来想用以向星辰致意的歌唱相对立（Amorim，第 145 页）。

的应答”:“当昴星团在拂晓前升起，旱季即将来临时，精灵马萨西基里(Masaskiri)开始去报告印第安人，他们应当准备农田作业了。他发出口哨声，传去他的姓：马萨斯基里（原文如此)，当人们在夜里听到这声音时，就用某种东西敲他们的大刀，发出铃声。他们以此方式感谢精灵提示他们”(Goeje：第51页)。[19] 这样，昴星团的回归伴随着声学符号的变换，这种对立从形式上引起了摩擦生火和敲打生火两种技术的对立，而我们已就同一地区的神话指出过这种对立的相关功能（本书第242页)。实际上，“打击的应答”也是一种发声的敲打；在M_{298}中，它引起被打击的身体着火。因此，圭亚那的昴星团起源（首先从决定其最近一次回归的一次离去来看待）神话把口哨的召唤和打击的应答在三根轴上加以反转，大概不是任意为之：进行打击的刀而不是被打击的刀；口哨的应答取代召唤，不过这应答由笛声象征，这里博罗罗人和阿拉瓦克人土地神的口哨开拓了一切资源。如果这假说确切无误，那么，就可以把它推广到特姆贝人神话(M_{294})，在那里，教养不良的耕耘者试图用他的做打击用的刀（而不是像在圭亚那的阿拉瓦克人那里那样的被打击的刀，那里刀被打击是为了温文地应答神）钻透一个新鲜采摘的葫芦（因此是充实的，没有发声能力，这同也是葫芦但又干又空的出色发声物体相对立)。最后，不要忘记，如果说在这些神话中貘每每接受打击的召唤，那么，土著思维把貘的叫声比做口哨(M_{145}，CC，第340～343页)。有时吹口哨也是为了吸引人（Ahlbrinck，词条“wotaro”，§3；Holmberg，第26页；Armentia，第8页)。

在圭亚那阿拉瓦克人的一个信仰中发现了可以把这个马希昆加人神话纳入到我们正在考察的神话总体之中的一个附加理由之后，现在无疑是一

[19] 按照P. 克拉斯特雷（和人通信）的说法，非农业的瓜雅基人相信骗子精灵，他是蜂蜜主人，装备可笑的用蕨类植物做的弓箭。这精灵用口哨声发出告示，以喧哗激励人们。

个机会，可以来回顾一下，马希昆加人本身属于一个操阿拉瓦克语的广大的秘鲁部落群体。他们同阿穆埃沙人（Amuesha）、康帕人（Campa）、皮罗人（Piro）等等一起构成古风盎然的人口层，他们之来到蒙大拿，似乎可以上溯到远古时代。

现在我们回到神话 M_{298}，它规定了植物对人的语言行为而不是人对植物的语言行为（M_{293}，等等）。不过，就这后一关系而言，另一个马希昆加人神话可以使之臻于完善。这个神话非常长，因此我们最大限度地加以浓缩，只保留与我们的阐释直接有关的部分。

M_{299} 马希昆加人：栽培植物的起源

从前还没有栽培植物。人们以盛在他们烧制的陶罐中的土为食物，他们像母鸡那样吞吃，因为他们没有牙齿。

是月亮给予人栽培植物，并教他们咀嚼。实际上，他把一切技艺都教给了一个病恹恹的少女，他秘密地拜访她，最后娶她为妻。

月亮一连多次用鱼给人妻授孕，这妻子生了四个儿子：太阳、金星、冥界太阳和夜晚太阳（看不见，但星辰从他那里获取光）。这最后一个儿子身上着火，他烧了母亲的肠子；她死于分娩。[20]

岳母怒斥女婿，对他说，在杀死妻子之后，他失去了她，等于吃掉了她。然而，月亮成功地使她复生，但她厌倦地上生活，决定留下身体在地上，把灵魂移入冥界。月亮深感悲哀，同时因为他岳母向他挑衅，所以在给尸体用红色整容，并举行了例行的葬礼之后，吃了尸体。他感到人肉美味可口。这样，由于老妪的过失，月亮成了食尸者，于是他决定去远方。

第三个儿子选择居住在冥界。这是一个又软弱又坏的太阳，当印第安人开垦土地时，为了阻止他们烧火，他就降下雨来。太阳和他的

其他儿子一起上了天。但是，最小的儿子太热了；地球上连石头都开裂了。他父亲把他安置在高高的苍穹，我们无法再见到他。唯有行星金星和太阳现在仍生活在他们父亲月亮的周围。

月亮在一条河里构筑了一个完美无缺的陷阱，河里漂游的尸体全都跌入里面。[21]一只癞蛤蟆监视着这陷阱，每当逮住一具尸体，它就向月亮发出警报，不断叫/Tantanaróki-iróki，tantanaróki-iróik/，其字面意义为："癞蛤蟆 tantanaróki 和它的眼睛。"月亮于是闻讯起来，猛击尸体，把它杀死（原文如此）。他砍下手脚，烘烤以后吃掉。他把其余部分变成貘。

地球上只存下月亮的女儿，也即印第安人栽培的植物，他们从中获取物质：甘薯、玉米、香蕉豆（*Musa normalis*）、白薯等等。月亮创造了这些植物，因此，人们尊称他为"父亲"。他对这些植物仍保持关注的警惕。如果印第安人浪费或乱扔甘薯，乱丢皮或清洗不力，那么甘薯女儿便向父亲哭诉。如果他们吃甘薯，却不伴以辣茄，或仅仅放上辣茄，这女儿便向父亲抱怨："他们什么也不给我，他们让我影单形

---

⑳ 关于太阳儿子是个"火烧的婴孩"，参见卡维纳人，载 Nordenskiöld：3，第286～287 页，及乌依托托人（Vitoto），载 Preuss：1，第 304～314 页。那里，火烧的太阳烧掉了试图到天上与他相聚的通奸母亲。我将在另一卷里就北美洲的类似神话讨论这组神话。现在不问细节，只要知道，被烧坏肠子的母亲（被她分娩的孩子即可以设想的最亲近亲属烧坏）使父亲失去内脏或使男人失去头颅骨（被远敌去除），参见第 270 页注⑮。

月亮作为文明人物在西里奥诺人思维中起着中心作用（Holmberg，第 46～47 页），他们的神话虽很贫乏，但显然回到了圭亚那—亚马逊地区的阿拉瓦克人的重要神话，尤其 M_{247}。

㉑ 马希昆加人无仪式地把死者抛入河中（Farabee：2，第 12 页）。

只，或者他们只给我辣茄，让我受不了这强烈辣味。”反过来，如果印第安人小心不让甘薯丢失，把所有果皮集中放在一处禁止通行的地方，那么这女儿就满意了。当把甘薯和肉或鱼这些优质食物一起吃时，她就会去对父亲说：“他们待我很好，他们给我所喜欢的一切东西。”但是，她还有更高的爱好，就是让人给她做富有泡沫、充分发酵的啤酒。

月亮的其他几个女儿对人给予她们的待遇作出类似反应。人听不到她们的哭泣，也无法察知她们满意的表情。但是，他们尽力使她们满意，因为他们知道，如果他们惹怒了她们，月亮就会召回她们，而他们就又得像从前一样吃土了。（Garcia，第230～233页）

自从里弗（Rivet）在1913年发现博罗罗语和玻利维亚奥图克人（otuké）方言之间在词汇上有某些相似之处以来，人们认识到，博罗罗人文化可能是在南美洲的西方同类。M_{293}和M_{299}的比较大大加强了这个假说，因为这些神话提供了非常鲜明的类比。在这两种情形里，事关栽培植物和仪式的起源，这些仪式或者统辖栽培植物的生产（博罗罗人），或者统辖其食用（马希昆加人）。五个土地神系关涉这些仪式的起源：一个父亲和他的四个儿子。博罗罗人神话将母亲投置于沉默，马希昆加人急于将她消灭。在马希昆加人那里，父亲是月亮，他的儿子是“太阳”；《博罗罗人百科全书》在介绍M_{293}的一个异本（它将刊于人们翘首以待的第2卷）的两个摘要时说明，父亲伯雷科依博无非就是太阳梅里［（Espirita，denominado tambem Méri），上引书，词条“Burékoïbo”；亦见上引书，第774页］。在这两个神话里，第三个儿子充任农事专家的角色，不管它喜欢农事（博罗罗人）还是阻止农事（马希昆加人）。然而，这个细微差异比看起来还要不起眼，因为在博罗罗人神话中，这个儿子明显地用坏收成惩罚不敬的耕耘者，而马希昆加人神话隐含地承认，在烧火时期出现的、造成坏收成的雨可能是对不敬的食者的惩罚。

马希昆加人神话的第三个儿子冥界太阳是个冥府的、邪恶的精灵。博罗罗人神话的这个儿子称为 Bopéjoku，Bopé 的意思为坏精灵［参见 E. B.，词条“maeréboe”：Os primeiros（espíritos malfazejos）são chamados comumente apenas bópe，assim que esta forma，embora possa indicar qualquer espírito，entretanto comumente designa apenas espíritos maus，第 773 页］。/joku/的意思尚不清楚，但我们将看出，至少在作文中出现一个同音异义字，它是一个蜜蜂种的名字/jokûgoe/，这种蜂在地下或弃置在白蚁巢中筑巢（E. B.，第 1 卷，词条“jokûgoe”）。在这个博罗罗人神话中，似乎实际上他不可能从其他儿子获取其部分名字，除非有可能从长子的名字：乌阿鲁杜多埃（Uarudúdoe)，这意味着一种类似于/waru〉baru/即“炽热”的派生（参考博罗罗语词/barudodu/即“被再加热的”)，而这个长子名字相应于马希昆加人头生子的名字［名叫普里阿奇里（Puriáchiri)，即“进行再加热的人”］。

在这个马希昆加人神话中，并不依赖口哨语言，而按照博罗罗人的说法，这种语言曾确保了奇妙玉米的自然生长。但是，马希昆加人在语义上的另一极端比博罗罗人走得更远，他们不排除这样的可能性：当栽培植物受到恶劣待遇时，它们会完全消失：

收成：	**最好**	**好**	**坏**	**无**
M_{293}：	口哨语言	温文待遇	伤害性言语	
M_{299}：		温文言语		虐待

因此，可以看到，从博罗罗人神话到马希昆加人神话发生了一个令人瞩目的转换，即从对植物多少温文地说的语言转换成以这同一些植物为对象的多少留心照料的烹饪。同样可以说，如我们已多次指出的那样（L.-S.：5，第 99～100 页；12，各处），烹饪是一种语言，每个社会都用它对使社会得以至少部分地指谓什么是烹饪的消息进行编码。我们前面已表明，伤

害性语言作为语言行为构成最接近于作为非语言行为的喧哗的一种语言行为，以致在许多南美洲神话中以及在欧洲传统中，这两种行为看来可以互换，而我们这里的简朴明智和无数说话方式也都已证明了这一点。《生食和熟食》已经提供了确立坏烹饪和喧哗之间的直接同系关系的机会（CC，第 381～382 页）[22]；我们现在看到，在斥责的语言和费心的烹饪之间也存在同系关系。因此，要确定前一卷第 405 页上提出的方程中的 x 所标示的那个成为问题的项，是很容易的。如果说在这些神话中噪声相应于对烹饪食物的滥用，那么，这主要是因为它本身是对分解语言的滥用。人们可能对此提出疑问，但是本书接着就要来证明这一点。

然而，这个博罗罗人神话和这个马希昆加人神话不是以某种方式相互复现：两者相互完善。实际上，按照博罗罗人的看法，在植物是人类，能够理解人话传递的消息，并自发地增加它们的时代，人能够对植物说话（借助口哨语言）。现在，这种沟通已打断，或者更确切地说，这种沟通通过土地神的中介而永存，土地神对人说话，而人对之作出或好或坏的回应。因此，对话建立在神和人之间，植物在此只不过是机缘。

在马希昆加人那里，情形反了过来。神的女儿因而是作为人类的植物与她们父亲对话。人不掌握任何领悟这些消息的手段："Los machiguengas no perciben esos lloros y regocijos"（Garcia，第 232 页），但是，人们谈论的是她们，所以她们还是机缘。然而，在神话的时代，直接对话的可能性在理论上是存在的，在那个时代，彗星还没有出现在天空中。不过，在那个时代，植物还只是半人，他们有语言，尽管苦于发声有缺陷，妨碍他

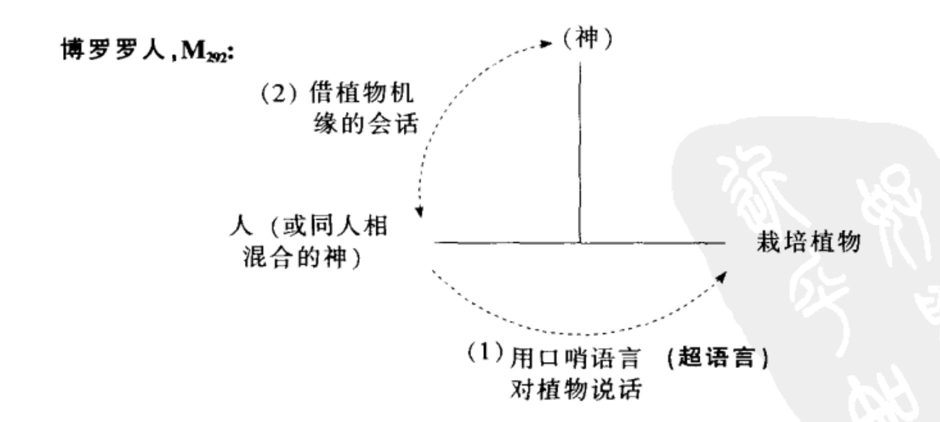
[22] 试比较在法语中"gargote"和"boucan"之类单词的双重意义。为了支持业已确定的蚀和反烹饪之间的等当关系（CC，第 385～389、390～391 页），在目前的背景下可以援引博托库多人的信条：当太阳和月亮争吵起来而相互毁损时，蚀便出现。于是，蚀变成狂怒和耻辱的黑夜（Nim.：9，第 110 页）。

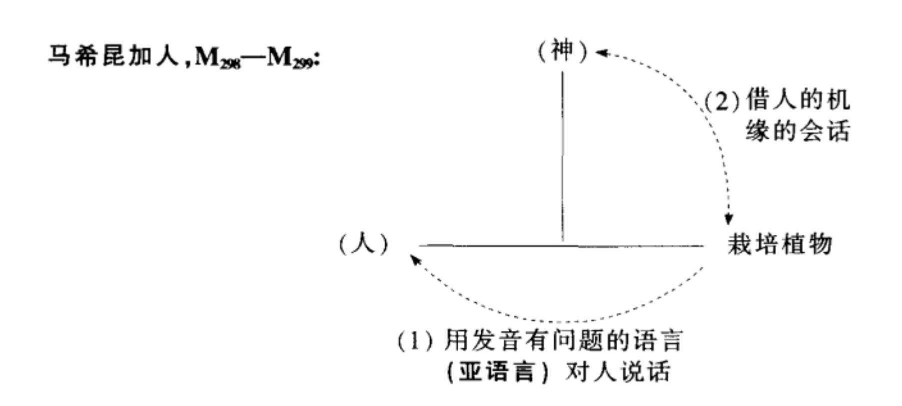
们用以进行交流。

这两个神话相互完善，因而在多根轴上重构了一个总体系。撒肋爵会神父指出，博罗罗人的口哨语言履行两大功能：确保相隔很远的交谈者进行交流，以便他们能够进行正常的会话；或者为了消除轻率的第三者，他们懂得博罗罗语，但未被传授过口哨语言的秘密（Colb.：3，第145～146页；E. B.，第1卷，第824页）。所以，后一功能提供给交流以既更为丰富也更为局限的可能性。对于直接的交谈者，这是一种超语言（super-langage），而对于第三者是一种亚语言（infra-langage）。

植物所说的语言带有恰恰相反的特征。对这个直接交谈者即人说时，这是一种无法理解的口吃（M_{298}）；然而，清晰的语言则把人撇在一边。人不懂这种语言，尽管这无疑是对他说的（M_{299}）。因此，口哨语言和模糊不清语言构成一个对立的对偶。

博罗罗人那里没有笛子，这是十分令人瞩目的，因为这些印第安人制作相当复杂的吹奏乐器，尤其是由一根芦苇管和一个共鸣器组成的喇叭和单簧管，不过，像笛子一样，它们也只产生一种音。无疑，应当把这种无知（或者更符合实际地说，这种禁戒）与口哨语言特别发达联系起来：在别处，多孔笛子主要用来传递消息。这方面，我们已占有许多证据，它们主





注：我们将会看到：博罗罗人的口哨语言对交谈者来说是一种超语言，而对第三者来说是一种亚语言。相对称地，M_{298}—M_{299}的植物的语言对交谈者来说是一种亚语言（M_{298}），但对第三者来说是一种超语言（M_{299}）。

要源自亚马逊河流域，在那里，猎人和渔夫用真正的笛子吹奏**主导旋律**，报告他们归来、成功或失败以及猎物袋里装着什么（Amorim，各处）。在类似场合，博罗罗人则诉诸口哨语言（参见 M_{26}；CC，第 140～141 页）。

在图卡诺，据说吹奏笛子是在用这种笛子“哭泣”或“抱怨”（Silva，第 255 页）。在韦韦人那里，“有充分理由可以认为，笛子吹出的旋律是在表演节目……这音乐……主要用来描绘各种各样情景”（Fock，第 280 页）。在走近一个外村时，访客用短促有力的口哨声宣告来临，但是，迎候客人是用笛声（上引书，第 51、63、87 页）。在圭亚那的卡利纳人的语言中，人们用喇叭“发出叫声”，而用笛子“进行说话”：“当人们演奏笛子或别的发出多种声音的乐器时，人们宁可说/eruto/，即从语言、言语获得某种东西……同一个词/eti/标示一个人的专名、一个动物的特殊叫声和笛子或鼓的召唤声”（Ahlbrinck，〈索引〉；及词条“eti”、“eto”）。一个阿雷库纳人神话（M_{145}）把每个动物种所特有的叫声叫做“笛子”。

这些同化很重要，因为我们在《生食和熟食》中正是就 M_{145} 表明了，

特殊的叫声在声学层面上与特异的毛皮或羽毛同系，而这些本身就是证据，证明大自然里通过对原始连续加以再分而引入了大间隔的界别。如果说专名的应用起到了这种作用，那么，这是因为，它继还原为自然属性的各生物学个体之间的主导的混淆之后，在个人之间建立起了间断。同样，音乐的应用被叠加于语言的应用，后者始终有变得不可理解的危险，如果在很远距离上说话，或者说话者受发音不良之累的话。音乐借助乐音之间截然分明的对比和不可能混淆的旋律形式来修补谈话的连续性，因为人们从总体上来感受它们。

诚然，今天我们知道，语言本质上是不连续的，但是神话思维并不这样看待。此外还值得指出，南美洲印第安人特别善于摆弄语言的可塑性。各地都有男性和女性特有的方言，这就证明，不仅是纳姆比克瓦拉（Nambikwara）女人喜欢使语词变形，使之变得不可理解。她们宁可口吃，而不清晰地发音，可同马希昆加人神话的植物相比（L.-S.：3，第295页）。玻利维亚东部的印第安人“喜欢借用外来语，因此……他们的语言连续地变化；女人不发/s/这个音，她们总是把它变成/f/”（Armentia，第11页）。一个多世纪以前，贝茨利用在穆拉人（Mura）那里逗留的机会写道（第169页）：“当印第安人男男女女在闲扯时，他们似乎喜欢发明新的发音，改变语词形式。人人都开这种创造切口的玩笑，新的名词常常被采纳。我用印第安人提供的装备，从水路做了长途旅游，沿途看到了同样的情形。”

可以饶有兴味地把这些观察资料同斯普鲁斯从沃佩斯河流域一个村子写给已回到英国的朋友华莱士的一封信做比较，信中点缀着一些葡萄牙语词：“不要忘了告诉我你在英语上取得了哪些进步，如果你已能使自己理解国语……”可以指出，华莱士做了这样的评述：“当我们在圣加布里尔相会时……我们发觉，如果不借助葡萄牙语短词和单词，它们几乎成为我俩语汇之外的第三种语汇，那么，我们无法用英语交谈。甚至当我们决定只说英语时，我们也要花上几分钟，费好大劲才成功，并且，一旦交谈活跃起

来，或者必须说一则奇闻时，葡萄牙语就又回来了!”（Spruce，第 1 卷，第 320 页）这种为旅行者和身居异国者所熟知的语言渗透现象必定在美洲语言进化中和南美洲土著的语言观中起相当大作用。按照佩纳尔（Penard）收集到的卡利纳人理论（载 Goeje，第 32 页）：“元音比辅音变化更快，因为元音比强硬的辅音来得狭、弱、平滑，因此，它们的/yumu/闭合得较快，也就是说，它们较快地回到源头。[23] 这样，语词和语言随着时间的流逝而发生变形，得到改造。”

如果说语言属于小间隔的领域，那么就可以明白，音乐像是**伪装的言语**，音乐用语言的混淆取代它自己的法则，而这种伪装的言语具备无文字社会赋予面具的那种双重功能：佩戴它的个人做掩饰，同时又给予它更高的意谓。专名把个体转换成人，因而起着个体的真正隐喻的作用（L.-S.：9，第 284～285 页）。同样，曲调的乐句也是谈话的隐喻。



我不能也不愿推广这种分析，它属于那个十分广阔的分解语言和音乐关系的问题。此外，以上所述已足以说明了这些神话使之存在并起明显作用的声学代码的一般组织。这种代码的性质只是逐渐显露的，但为了便于理解，我以为现在最好以图表形式勾勒出它们的大致情况，而大家可以根据需要对这图表做详确说明，发挥和修正（图 15）。

这种代码的各个项分布在三个层面上。在下面的层面上，可以看到一个或几个私通的女人向貘诱奸者（或者取代貘的组合变体的其他动物）发

[23] /yumu/这词的意义现在尚不清楚。人们已各异地把它译成“精灵”或“父亲”，参见佩纳尔那里关于这词用法的讨论，载 Ahlbrinck，词条“sirito”。在这个语境里，/yumu/似乎使人想起循环的观念。关于/yumu/的意义及其用法，参见 Goeje，第 17 页。

出的各种不同类型召唤：喊名字的召唤、口哨的召唤和打击的召唤，由此把人和另一种生物联系起来，后者以其作为动物和诱奸者的双重资格而专属于自然。因此，这三种类型声学行为表现出**讯号**（**signaux**）的特征。

中间的层面集中了语言行为：口哨语言、温文言语、伤害性言语。这些言语产生于一个或多个人与化身为人的神之间的对话。无疑，这不是像现在通用的那种口哨语言的情形，但是在有它起作用的两个博罗罗人神话（M_{292}、M_{293}）中，它引起了从文化层面（分解语言的层面）向超自然层面的

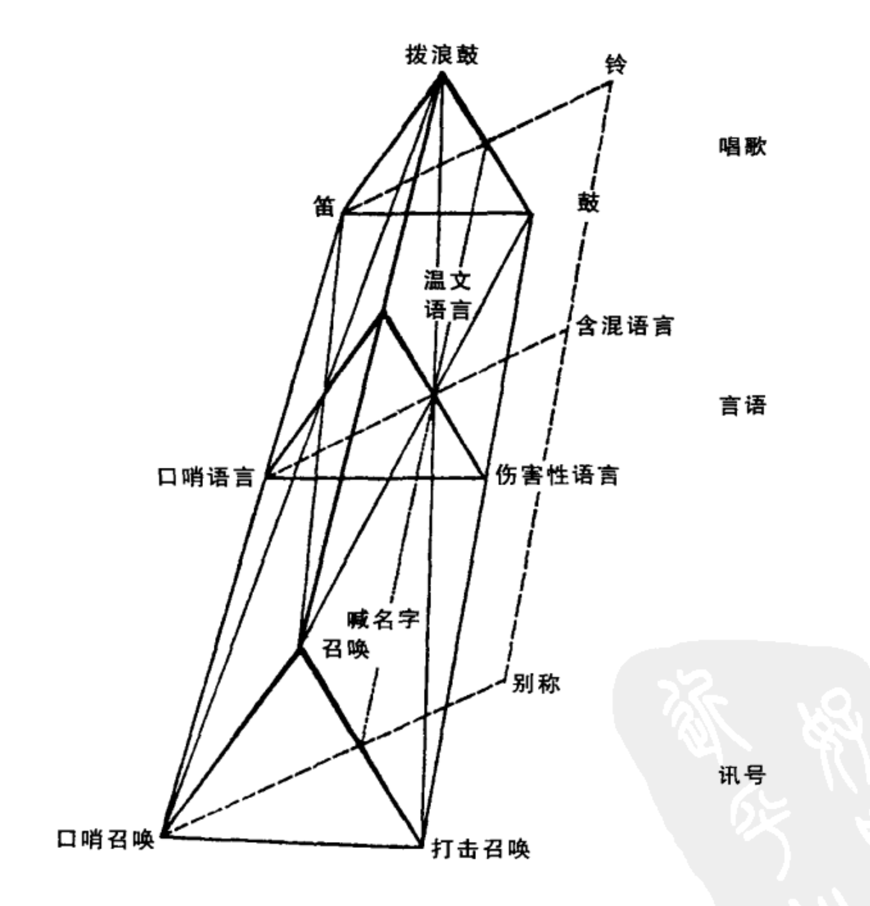


图 15　声学代码的结构

过渡，因为神或精灵利用它来与超自然植物（曾经是唯一生长的植物）或者星辰（它们是超自然存在物）进行交流。

最后，处于最高层面的三种类型乐器属于唱歌，或者它们本身唱歌，或者它们为唱歌伴奏，它们与说话相对立，就像说话同讯号系统相对立一样。

尽管这图表带暂时的性质（或者说由于这个缘故），它需要做几点说明。

首先，我们已把拨浪鼓和鼓同笛子关联并对立起来，尽管前两种乐器在这些神话中还只是以间断的方式和可说是伪装的形式出现。拨浪鼓在 M_{294} 中通过转换而反转了过来：新鲜而又充实的葫芦（而不是干的和空的），英雄试图（但枉然）用他的刀按杯球玩具的方式贯穿这葫芦，然而拨浪鼓由一只葫芦穿在一根棒上并永久地固定于其上构成。至于鼓，我们已在对卡利纳人用来标示笛子和鼓的召唤的语词/eti/做语言学评论时遇到过（本书第 328 页），它从本书开卷以来已隐约地出现过。这鼓实际上是个木鼓，用一根空的、一侧开裂的树干制成。一个与用做蜂蜜的天然容器的中空树属同种类型的东西，在许多神话中起掩蔽所或陷阱的作用。一个马塔科人神话（M_{214}）明确地把一根树干上掏空的槽（那里制备蜂蜜酒）和木鼓相比拟："印第安人掏空出一个较大的槽，里面全盛入啤酒。一只鸟制成了第一个鼓。它彻夜击鼓不息，天明即飞离，它变成了人"（Métraux：3，第 54 页）。这个比拟很快就会取得其全部意义。至于拨浪鼓的语义地位，我将在最后阐释阶段予以说明。

其次，上面已经指出，含混语言（在马希昆加人神话 M_{298} 中由植物向人英雄说的）是同口哨语言（在博罗罗人神话 M_{293} 中由化身为人的神向植物说的，而我们已表明，这神话与另一个神话相对称）根本相对立的。因此，我们已将含混语言置于落后于其他语言行为的地位，因为这是一种无法保证交流的亚语言。但在同时，这地位又同温文语言和伤害性语言保持同等距离，而这完全得力于 M_{298} 的戏剧性手法：在一次不可能的对话中扮演发话者角色的植物意欲温文，但是，它们发出的消息被受话者收到时却仿佛是伤害性似的，因

为受话者向植物报复，为此把它们摘下扔入庭园。

立即就产生了一个问题，即需要知道两个极端层面能否接纳其地位与含混语言在中间层面上所占地位同系的项。这些神话和仪式似乎提供了满足所要求条件的项。在貘诱奸者循环中，女英雄召唤动物时有时呼其别称，而这别称或者是动物的通名，但被抬高到专名的地位，或者是个修饰性形容词，仅仅表达说话者的心态。或者，这两种类型项都带有混淆的胚芽：在一种情形里，不清楚这动物是作为一个人被质询还是作为一件东西被唱名；在另一种情形里，受话者的身份仍不确定。

别称所固有的这种歧异性不管属于哪种类型，都使别称同口哨召唤相对立，而口哨召唤的模棱两可则相反地提供了肖像特征［在皮尔斯（Peirce）赋予这词的意义上］：在吹口哨召唤貘时，人们实际地复现这种动物的叫唤。我们已经看到（本书第307页），塔卡纳人神话用口哨的宣告取代口哨的召唤。因此，别称处于图表的下面层面上“喊名字召唤”（当动物具有真正的专名时）和“打击召唤”之间的位置上，并且由于其歧异性而又落在这两种召唤的后面。

现在来考察上面的层面。我们可以指出，南美洲的乐器包括一种其地位也模棱两可的乐器：铃，它固定在舞蹈者的腿上，或者一根打击地面的棒上。铃用坚果壳或动物蹄制作，用一根绳子串起来，当它们相互碰撞时便飒飒作响。从类型学观点看来，铃接近拨浪鼓，后者的响声产生于葫芦内含的粒状物或块状物对葫芦壁的碰撞。但是，从作用的观点看来，铃倒是属于鼓，因为对它们的摇动——毕竟所受控制不如用手对拨浪鼓所做的控制那样强——间接地产生于打击（腿或棒的打击）。铃串在原因上是有意向的和间断的，在结果上是偶然的，因此，像含混的语言一样，也处于落后地位。不过，由于我们刚才所说的理由，铃串也同木鼓和拨浪鼓保持等距离。

关于铃，乌依托托人的有些思想间接地证实了上面的分析。这种乐器

在他们的舞蹈中占据重要地位，与笛子和鼓并列，它被认为代表着动物，尤其昆虫：蜻蜓、黄蜂和大黄蜂（Preuss：1，第124～133、633～644页），它们都发出含混的嗡嗡声，因为土著有时用唱出的言语，有时用打击的召唤标记这种乐器，视地区而定（CC，第384页注⑤）。

最后，在图表的三个层面之间，我们可以看到有一个复杂的横向联系网，其中有的相互平行，有的则是斜的。我们首先来看平行的联系，它们各相应于棱柱的一条棱。在一条棱上，从低到高依强度递增的顺序为打击召唤、伤害性语言和鼓，它们属于客观地同噪音范畴有着最纯真亲缘关系的声学行为类型，尽管不要忘记，干鼓既是声音最响的项，又是这个系列中最带语言性的项："博罗人（Boro）和奥凯纳人（Okaina）的木鼓……用来传递关于节庆的日期、地点和对象的消息。击鼓手不像是在利用一种代码，他们倒是试图借助鼓来表示语词的声音，印第安人总是对我说，他们用鼓发出语词"（Whiffen，第216、253页）。

第二条棱依次组合了口哨讯号、口哨语言和笛子吹奏。这个序列保证了从单调口哨到经过调制的（modulé）口哨，再到口哨的曲调的过渡。因此，这里是一根音乐轴，诉诸调性（tonalité）概念来规定。

在第三条棱上结合了本质上属于语言的行为，因为喊名字的召唤是用一个语词发出的讯号（这同其他两种相对立），温文语言则像这些神话所说的相应于对语言的最完全的语言学应用模式（不用说，这同伤害性语言相对立，但也同口哨语言相对立，而我们已看到，口哨语言在一个层面上是超语言，在另一个层面上是亚语言）。至于拨浪鼓，这是所有乐器中语言功能最纯粹的。无疑，笛子说话，但是"进行"说话的主要是人的语言（本书第328页）。如果说铃和鼓的确向人传送了神的消息："铃大声向人说话，这里是在地上"（Preuss，上引书），那么，这种功能是同人向他人发出召唤的功能同时履行的："人们用鼓声召来他人"（同上）。如果用模仿神的面容化装过的拨浪鼓来发出神的说话，那么，这说话该多么雄辩啊！（Zerries：

3，各处）。按照我们已提到过的卡利纳人语言理论，语言的音位（phonème）在拨浪鼓的表面上被重新安置："里面有六根射线的圆圈是五个元音a，e，i，o，u，外加m的符号……拨浪鼓是一个球，里面的石块代表基本意思，其外表面表达语音的和谐"（Goeje，第32页）。

现在我们转到斜线联系上来。在图表上所画的棱柱的厚度上，四条对角线界定了两个等腰四边形，它们的顶点相互共用。其顶指向上面的四边形在其四个顶点上聚集了全部三种召唤和拨浪鼓，而我们刚才已指出，这四个项之间存在相关而又对立的双重关系。现在我们不预言以后的发展，只要指出一点就够了：这些召唤导致一种动物即自然存在物出现在人类社会内部（而且这给它带来较大的不幸，因为结果要失去女人）。相反，对于社会来说事属幸运的是，拨浪鼓导致精灵或神即超自然存在物出现在人类社会中。

另一个顶点朝下的四边形在底边上聚集了三种乐器，它的第四个顶点越过分解语言层面而同喊名字召唤相交，后者实际上构成最带语言性的召唤形式。这种构形又回到了前面的说明（本书第330页）。当时我们说，音乐是言语的隐喻移位，如同专名是生物学个体的隐喻。因此，如此重新组合起来的这四个项具有隐喻价值，而其他四个项是换喻价值：拨浪鼓是缩减为头的神，它发出的部分性语言缺失元音方面，而相似处全在于辅音方面，因为它发出的是微小声音；至于召唤，它们也被缩减，但采取另一种方式，缩减为谈话的一个部分或者一个时刻。这些隐喻的和换喻的方面只是在中间层面上才得到平衡。实际上，这里问题在于从本来意义上听取谈话，并且谈话呈三种不同模态，每次都以其整体出现。



Ⅲ 盗鸟巢者的回归

我们在一个较为广阔的体系的范围内对蜂蜜神话做了长篇的探讨，我们对这个体系还只是勾勒出其轮廓。这种探讨把我们引向将我们以为可以合适地称之为“打击的召唤”和“口哨的召唤（或应答）”的两者关联并对立起来。但在事实上，“打击的召唤”早就引起了我们的注意。正是围绕第一批蜂蜜神话之一，我们已讨论过它。

因此，现在我们回到《生食和熟食》的第135～136页。特雷诺印第安人的一个神话（M_{24}）乃关于一个男人，他发现妻子用经血毒他（特雷诺人属于定居于玻利维亚、巴拉圭和巴西接壤处的查科西北部的南方阿拉瓦克人）。他出发去寻找蜂蜜，他把蜂蜜同蛇胎肉混合起来，这些蛇取自一个在树脚下被杀死的女人的身体，那棵树上也有蜜蜂。这妻子在吃下了这混合物之后，变成了花豹，追猎她的丈夫，而为了逃避她，他扮演了M_1、M_7—M_{12}中的盗鸟巢者的角色。在这食人女魔追逐他向她放去的鹦鹉而奔跑时，这男人跳下树来，朝一个坑的方向逃，他妻子跌入坑中被杀死。从她尸体中生长出了烟草。

我已介绍过这个神话及其马塔科人异本（M_{22}）和托巴—皮拉加人异本（M_{23}），以便表明存在一个循环，它从（花豹的）破坏性火到烟草，从烟草到肉（通过M_{15}、M_{16}、M_{25}），再从肉到烹饪用的因而是建设性的、获自花豹的火（通过M_7—M_{12}）。于是，这循环规定了一个闭合的神话组，其运作为花豹、野猪和盗鸟巢者（CC，第114～145页）。当时没有必要指出M_{24}的一个细节，而现在由于上述考虑，应当把它放在突出位置：“为了较容易地找到蜂蜜”，这英雄把两只拖鞋相互拍打[24]；换句话说，他向蜂蜜致以“打

击的召唤”,这给他带来不仅得到蜂蜜，而且得到蛇的结果。我们将可看到，其他一些神话对这种做法作出反响。现在我们没有什么观察资料似乎可以用来直接证实这种做法的象征意谓。那么，这象征意谓可能是什么呢?

玻利维亚东部的塔卡纳人的许多神话［我们在本书开始时已部分地利用过（$M_{194}-M_{197}$）］把两个神兄弟埃杜齐同带着一个小鼓的 melero（在巴西：irára，*Tayra barbara*）联系起来，每当他们（或她们）击鼓时，鼓就作响。为了防止其女儿受到虐待（然而，这是罪有应得，因为这两个女儿或者作为妻子或者作为厨娘都背叛了丈夫），melero 把她们变成金刚鹦鹉。这就是塔卡纳人祭祀的礼仪鼓的起源，它用 irára 的皮绷紧制成，在做祭仪时擂响，以便向埃杜齐通报（Hissink-Hahn，第 109～110 页）。因此，这里蜂蜜寻觅（如其西班牙语名字所表明的，melero 是蜂蜜的主人[25]）和一种打击召唤之间也表现出联系。

不管包括塔卡纳人的巨大文化和语言群体是否属于阿拉瓦克人族系——因为这是个有争议的问题——都有迹象表明，这个群体的西北邻操阿拉瓦克语，东南邻是一支也属于阿拉瓦克人的古老民族的后裔，特雷诺人是其最近的遗族。实际上，一切似乎让人觉得，刚才回顾的那个特雷诺人神话构成了一条纽带，它联结典型的查科烟草起源神话和一个塔卡纳人神话组，在这个神话组中，英雄成为盗鸟巢者，但如我们所能判断的那样(这里涉及三个世纪里始终同基督教保持联系的一组神话)，它更是关涉狩猎和烹饪仪式的起源。就这个关系而言，这些塔卡纳人神话又回到了我们在第一篇（Ⅲ，2）中已研讨过的热依人神话，其女英雄是个痴迷蜂蜜少女，而在特雷诺人神话中，这角色给了英雄的妻子。塔卡纳人神话和热依人神话

㉔ 查科地区各个群体大都知道使用木底或皮底的拖鞋。

㉕ 即将重又出现的食蚁兽在有些西班牙语地区也称为 melero 即“蜂蜜者”或 colmenero 即“养蜂者”(Cabrera e Yepes，第 238～240 页)。

之间的类似性也为一个在各处一再出现的关于食蚁兽起源［代替花豹起源（查科）］或花豹食性起源（热依人的烹饪用火起源神话，M_7—M_{12}）的插段所证实，因为我们已独立地证明（CC，第253～256页），这些动物在一个对偶内部反转。

M_{300a}　塔卡纳人：盗鸟巢者的故事

一个印第安人是个差劲的猎手，但农业上却是行家。他和妻子、妻子的母亲和兄弟一起生活。妻子一家待他不好，因为他从来没有带回来猎物，他只供给他们甘薯、玉米和香蕉。

一天，他的姻兄弟叫他爬上一棵树，借口到那里可盗取金刚鹦鹉的蛋，然后他们砍断了他用以爬上树的藤，事先再拍打树根，以便把/ha bacua/即蟒蛇（*Boa constrictor*）引出中空树干，想让它吃掉他们要迫害的人。

这人蹲在一根树枝的末端（或是挂在被吹断的藤上），又饿又累，抵抗蛇的攻击，整整一天一夜（其他版本：3、8或30天）。他听到一阵杂音，**他起先以为是一个寻觅蜂蜜的人的声音**（着重号为我所加），但这实际上是树精德亚伏亚韦（Deavoavai）在用他有力的肘（或用棍棒）猛击大树的根，以便赶蟒蛇出来，可以吃它。树精射出一支箭，变成藤。这人利用这藤垂下地面，但他为救命恩人给他安排的命运担心。这时德亚伏亚韦杀了蛇，带着巨大的蛇肉，叫这人跟着他，伴陪他一起走向他的居所。

这树精住在大树根的下面。他的房子里堆满了肉，他的妻子（据这些版本为貘或蛙）出来，答应给这被庇护者去除懒惰，它妨碍他成为一个好猎手。树精实际上从他身体上取出了作为懒惰化身的臭气或软肉块（据这些版本）。

德亚伏亚韦送给这新生的英雄以用之不竭的给养。他还外加一个碟子，专门用于盛放用鱼（树精用渔毒捕获的，或者通过用手背打击腿而渔获的）和蛇心脂肪混合而成的劣食。吃进这种坏食物，就会先变成金刚鹦鹉，然后变成/ha bacua/，过了几天，德亚伏亚韦就杀了这蛇，被金刚鹦鹉吃掉。[Hissink-Hahn，第180～183页；第2版，第183～185页（它把姻亲属减少到两个姻兄弟）]

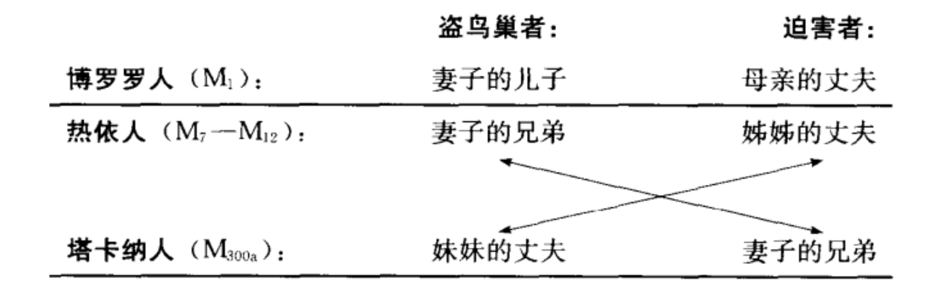
在考察第三个更为复杂的版本之前，我认为先清扫一下地面，也就是做几点说明，是有益的。

塔卡纳人神话和特雷诺人神话的亲缘关系是毋庸置疑的。在这两种情形里，都关涉一个受虐待（肉体上或道义上）的英雄，虐待者是一个姻亲（妻子）或几个姻亲（妻子的母亲和兄弟），这英雄在无疑是不同的境遇里沦为受食人兽（花豹或蛇）迫害的盗鸟巢者。在一种情形里，姻亲因摄入蜂蜜和蛇的混合物而变成食人兽；在另一种情形里，摄入鱼和蛇脂的混合物，引起姻亲转变成食人兽的同类。打击的召唤到处起作用：为了获得蜂蜜，外加小蛇；为了获得鱼，把它同蛇的脂肪相混合以取代蜂蜜；为了获得大蛇。塔卡纳人神话的本文进一步加强了这种联系，因为树精德亚伏亚韦的打击召唤首先是由英雄赋予蜂蜜寻觅者（特雷诺人神话中情形实际上就是如此）。但是，如果说这是个单纯的蜂蜜寻觅者，那么，后者就不能拯救英雄，因为这种绝望的情境需要超自然的干预。因此，树林主人德亚伏亚韦（Hissink-Hahn，第163页）作为技术和仪式的首创者有如一个超级蜂蜜寻觅者，所以它搜寻的金刚鹦鹉本身属于高功效的高级蜂蜜。反过来，印第安蜂蜜寻觅者由于功效较低而处于树林主人的地位。

一个托巴人神话（M_{301}）说到一条巨蛇，它引起了蜂蜜寻觅者用斧砍树开裂的声响。它要他们把新鲜蜂蜜直接放入它的口中，并把他们吞吃掉。这蛇大声宣告：brrrumbrrummbrum!（Métraux：5，第71页）。如同我们的资料

所记录的，这声响使人想起菱形体（rhombe）的声响，我们还将回到这一点上来。同样，塔卡纳人神话的食人蛇也在趋近时叫喊或吹口哨，它们也为刮风时树叶的飒飒作响所激发。由这一切描述可知，打击召唤和口哨应答或召唤间的对立，因而在不连续噪音和连续噪音间对比这个更大的花园内也成立。

作为特雷诺人神话的转换，这个塔卡纳人神话也是盗鸟巢者神话（M_1）的转换，在这种对前一卷里已沿另一个方向详尽考察过的神话总体做的匆匆浏览（这一卷迫使我们这样做）中，我们已显然可以说垂直于M_1地达致那另一个神话。M_1和M_{300a}是同样的出发点：姻亲间的冲突，那儿是父亲和儿子（博罗罗人社会是母系制的），这儿是妻子的兄弟和姊妹的丈夫（因此，涉及M_1的热依人转换，但以角色反转为代价，因为现在充任盗鸟巢者的是姊妹的丈夫，而不是妻子的兄弟）：



	盗鸟巢者：	迫害者：
博罗罗人（M_1）：	妻子的儿子	母亲的丈夫
热依人（M_7—M_{12}）：	妻子的兄弟	姊姊的丈夫
塔卡纳人（M_{300a}）：	妹妹的丈夫	妻子的兄弟

这种“转换中的转换”在故事的展开中又伴随着另一个转换，而这一次是把塔卡纳人神话同博罗罗人和热依人神话对立起来，就像我们所能期望的那样，因为塔卡纳人与博罗罗—热依人总体不同，是父系制的（谢伦特人除外，在他们那里，可预见的转换表现在另一根轴上，参见CC，第255～259页）。因此，博罗罗人神话和热依人神话之间仅从这个角度所看到的差异并不表现真正的对立。

其实，在博罗罗人神话和在热依人神话中，到达树梢或悬崖顶上或者

到达石壁半高处的英雄所以不能再下来，是因为留在地面的同伴撤走了用以登上去的竖杆或梯子。塔卡纳人神话中的情形远为复杂：借助一根藤，英雄爬到一棵大树的顶梢；其时，他的同伴在攀缘另一根藤或者近处一棵小树，从那里在相当高处砍断前一根藤；此后，他又下来，而按一个版本的说法，他甚至想砍断他用以犯罪的那根藤。第三个版本将这两个程式结合起来：英雄首先爬上一棵棕榈树的高处，从那里可以抓到一根藤，他再借此向上爬到一棵更大的棕榈树的顶梢。接着，他的姻兄弟通过砍断这棵棕榈树而切断他的后路。

由此可见，这个塔卡纳人神话想混淆博罗罗人和热依人神话所构想的两个人间的简单关系：一个在上面，一个在下面；为了达到这个目标，它发明了一种复杂的方法，按照这方法，主人公之一停留在高处，而另一个则应当几乎与他会合，然后再下来。这不可能事出偶然，各个主要版本在这一点上显得用心良苦。此外，这题材在紧接着的一个插段中再次出现，并得到开掘，在这个插段中，英雄试图避开蛇，后者爬上树去要同他会合。为此，他沿着被砍断的藤尽可能往下面去，以致这一次英雄处于相对低的位置，而那新的迫害者处于相对高的位置。[26]

一个转换总体立刻就显现出来，但是，它不同于博罗罗人神话和热依人神话。

像在博罗罗人神话中一样，在塔卡纳人神话中，英雄也得到一根藤救助，不过他按两种对立的方式使用它：或者一直上升到岩壁顶端（高中之高），或者悬吊在下端（高中之低）。尽管有这个差异，藤的应用在这两个神话之间还是建立起了某种亲缘关系，人们甚至试图根据在这两个神话中实际上相同的一个插段来找到它们的共同起源，但似乎不强加给组合的联结。

博罗罗人英雄在遭到兀鹰攻击而失去了后背部以致不能进食之后，记起了外祖母讲过的一个故事，那里利用植物果肉做的一个人造屁股克服了

这个困难。不过，在一个即将扼述的版本（M_{303}）中，塔卡纳人的英雄记起外祖母给他说过的话，告诉他如何适当地召唤树精，求助后者来救他。因此，在这种情形里，由一个外祖母教授的时而是肛门的，时而是口腔的行为通过一个神话作用于另一个神话。为了说明博罗罗人神话和塔卡纳人神话之间不仅有逻辑的而且有实际的亲缘关系，采取这样的叙述方法，是相当罕见的。

沿这个方向还可以走得更远。通过把 M_1 与其他博罗罗人神话相比较，我们已提出了一个假说：它的英雄是个"幽居者"，即一个将近达到印第安

㉖ 正是由于这种反转，这个塔卡纳人神话无疑应当能够把盗鸟巢者题材同访问地下世界的题材联系起来。一个版本（M_{300b}）说，一个印第安人非常好吃懒做，他的姻兄弟（妻子的兄弟）疲于向他供食，决心摆脱他。这姻兄弟叫他用一根藤下到一个犰狳的地窟中去，借口叫他去捉这动物，然后，他堵塞入口，跑掉了。这人受到了犰狳的接待，并结识了/Id-setti deha/即侏儒，他们没有肛门，只吃汤和食物气味。不管英雄无法向侏儒提供所需要的口孔，还是侏儒讨厌看到他排泄，呼吸难闻气味，他反正被犰狳又送回到亲人中间。犰狳在此之前教给他打猎的方法，即浸入一个沸水锅内，再从锅底出来，而水同时流过他身体。这猎人于是来到一个猎物丰富的地方，在那里，他毫无痛苦地杀死了动物，烧烤它们的肉，在他自己从锅子中出来之后，他妻子把烤肉从里面取出来。坏心眼的姻兄弟想仿效他，但因为他不具备犰狳给予的魔梳而被烫死（Hissink-Hahn，第 351～355 页）。

我们将注意到，博罗罗人神话 M_1 的英雄是个盗鸟巢者，兀鹰吃掉了他的后背，以致他无法留住摄入的食物：这是一个（过分）开孔的角色，而 M_{300b} 的英雄即犰狳开凿者是个钻孔的角色，它相对于（过分）堵塞的角色即侏儒来说是（充分）开孔的。煮肉换成烤肉，或者更确切地说，烤肉以煮肉为中介，提出了一些问题，不过，现在还没有到探讨它们的时候。

青年加入成人社会的年龄的男孩，他拒绝脱离母亲的和女人的世界。然而，塔卡纳人英雄最初的过失何在呢？在一个真正农业似乎属于女人的社会里［Schuller；Farabee：2，第155页，这里是蒂亚蒂纳瓜人（Tiatinagua），他们是塔卡纳族系的一个亚群］，它表现为一个无能的猎人，但却是田里农活的专家，因此，他扮演女性的角色。这样，他使姻亲落空，以功能观点看来，姻亲从他那里除了以往他们从女人那里得到过的以外再也得不到什么（尤其是其他什么东西），而他们是屈从于女人的。这神话通过诉诸与种族态实际（Farabee：2，第156页）相反的从母居，加强了这种解释。

另一个塔卡纳人神话考察了一个女人扮演男性角色的对称假说：

M_{302} 塔卡纳人：痴迷肉的女人

从前有个女人，她想吃肉，但她丈夫是个坏猎手，总是空手而返。因此，她决定独自去打猎，循着一头鹿的踪迹出发，但她一连多日追寻不得，它是一个男人变的。后者试图说服她相信，像她丈夫为了让她改变主意而对她说过的那样，鹿跑得太快，她是赶不上的；他还向她求婚。但是，这女人决定回到她的对话者告诫她永远也到不了的地方。

事实上，她打猎还不足三天，但自以为已有三年。人鹿又追上了她，用叉角把她刺死，把尸体扔掉，花豹只吃了尸体的一点点皮，尸体变成了一片茂林，长满了沼泽植物。她头发里的虫卵变成了野生稻，她的脑产生了白蚁和白蚁巢。

最初为妻子的自信感到快活的丈夫最后出发去寻她。他一路上遇到许多捕食性猛禽，它们告诉他噩耗。它们还说，将来每当有人从一个四周长满沼泽地杂草的白蚁巢经过时，白蚁就会发出口哨声。这人不顾猛禽的劝告，仍继续搜寻。他来到一条大河岸边，跌进了河水

中，淹死在河底的淤泥里。从他的尸体中产生了两头水豚，一公一母，身上散发出强烈的气味。这就是这些动物的起源。（Hissink-Hahn，第58～59页）

这个神话引起我们双重的兴趣。它使我们得以跨过相当大的距离，把查科神话（托巴人，M_{213}；莫科维人，M_{224}）和委内瑞拉神话（瓦劳人，M_{223}）联结起来，它们关涉一个或多个遭受挫折的和（或）倔强的女人，后者变成水豚。无疑，是丈夫现在经受这种向水生动物的变形，而妻子变成水生植物（由于一些尚待发现的原因，水生植物之外还有沼泽地中吹口哨的白蚁）。[27] 博罗罗人盗鸟巢者神话（M_1）起了补救作用，以便解释转换系统的这个歧异。

实际上——这也是第二点——这两个神话部分地相混合，因为两处都是一个姻亲（妻子或父亲）因不忠于职守即抛弃丈夫或儿子而遭到类似的惩罚：被鹿角刺死，被食人动物（花豹或比拉鱼）吃掉；其余（周边的东西：皮肤、虫卵、脑；或者中间的东西：内脏）则产生沼泽地植物。如果说这个塔卡纳人神话把与打猎的妻子分离的男人变成水豚（这男人不管猛禽的劝告而固执地要同她重逢），那么，这是采取了另一个博罗罗人神话（M_{21}）的方式，在后一个神话中，打鱼的女人与丈夫分离（丈夫愿意留守），她们使丈夫变形成猪。塔卡纳女人不肯听从人鹿的告诫，而人鹿使她供给了肉。在M_{21}的一个版本中，博罗罗女人由水獭供给鱼，它们是男人，因为她们听从它们的告诫（Rondon，第167页）。

当我们在《生食和熟食》中比较博罗罗人和热依人关于野猪起源的神

---

[27] 这种变形始终是过分的：这里一个女人想成为男人，别处（M_{256}）一个男人试图利用其长阴茎而成为超男人，甚或一个婴孩表现出骇人的刻毒（Hissink-Hahn，第81～83、192～193页）。

话时，一个社会学性质的转换使我们得以对我们的差异加以还原。在热依人那里从姻兄弟和姻姊妹之间通过的一条潜在的断裂线在博罗罗人那里处于妻子和丈夫之间：

[**热依人**]（△ ○=△）⇨[**博罗罗人**]（○#△）

如果我们有理由从塔卡纳人神话追溯到一种鲜为人知的社会结构，它在现实中已再也观察不到，那么，我们在这些印第安人那里便面临第三种类型经验情境，而在事实上它是在向其他两种情境炫示自己。在这种情境的起源上，看到的不是紧张状态，而是自愿趋同，它消弭两性间的技术偏颇：男人想当像妻子那样的耕作者；女人想当丈夫那样的猎人。无疑，这种无差别的欲望导致断裂，但它是派生性的，因为这次（M_{300a}）它处于妻子的丈夫和妻子的兄弟之间，它不愿在姊妹的丈夫身上看到妻子兄弟的一种简单对应者：

M_{300a} |△ （○）=△|⇨ M_{302} |猎物//（△）≡○|

（依据转换：**姻兄弟⇨猎物**，参见 CC，第 114～126 页）

M_{21} 和 M_{302} 分别利用的动物对偶比较出色地诉诸塔卡纳人思维在两性对立上的歧异性，因为它所运用的动物是混合的：

博罗罗人（M_{21}）：鱼			猪
塔卡纳人（M_{302}）：	水豚	鹿	

实际上，M_{21} 的博罗罗女人捕获的鱼完全在水的一边，她们丈夫变成的猪完全在地的一边，除了同为冥界动物之外。但是，水豚作为两栖的啮齿动物说明了水（地上的）和地的结合；然而，在博罗罗人（Colb.：1，第 23 页）、吉瓦罗人（Karsten：2，第 374 页）、蒙杜鲁库人（Murphy：1，第 53 页）、尤帕人（Wilbert：7，第 879 页）、瓜拉尼人（Cadogan：4，第 57 页）等等看来是雌性动物的鹿——就此而言也同作为雄性动物的猪相对立[28]——同大

气天空相亲合，例示了水（天上的）和地的结合。也许可以按照和塔卡纳人的食人兽一样的方式进行解释，它取代“盗鸟巢者”神话中的热依人花豹，即也是混合的：蛇鹦鹉，从而实现了地和空的结合，并且像 M_{302} 中的鹿一样也面对一个反对者，但后者并不意味着放弃另一形象，因为它时而是男人，时而是女人。

这一切假说有一个特征，可以称之为神话演绎性；它们建基于康德意义上的批判之上，即对神话总体作批判。我们可以问：在哪些条件下，一种被认为是未知的社会结构适合于产生这些神话，而且，我们也不抱这样的错觉：这些神话可能仅仅反映这结构。但是，尽管我们对塔卡纳人的古代制度知之不多，但还是可以找到我们假说的某些证据，它们至少使我们能假定这假说具有真理性。

塔卡纳人群体的各个部落实行一种少男少女成对入会式，其仪式为伤残身体，似乎认为这样可以证实两性虽有表面上的差异，但却是等价的。同一把竹刀用来切割少男的一点点阴茎，开裂少女的处女膜（Métraux：13，第 446 页）。犯了该责备的行为，男女同样要受惩罚。如果是女人，处以蚂蚁刑；如果是男人，则处以黄蜂刑（Hissink-Hahn，第 373～374 页）。尽管卡维纳人禁止女人看偶像和祭品，但女人享有吹奏笛子的特权，而男人只许唱歌（Armentia，第 13 页）。这种对于仪礼平等主义的关怀促进了男女可交换性的观念，而塔卡纳人神话似乎朦胧地汲取了这个观念。

此外，如在礼仪和神话中以不同方式表现出来的这种特定的二元性也可以用塔卡纳人［以及他们毗邻的帕诺（Pano）语群体］的位置来解释，他们处于热带森林文化带（basses cultures）和安第斯高原文化带的交界处。如果说我们这次已考察过的神话跟查科神话如巴西中部神话有许多共同之点，

㉘ 不过，这种对立的形式并不是恒常的，因为科吉人认为猪和犰狳是雌性动物，其理由为这些动物在地上劳动（Reichel-Dolmatoff：1，第 270 页）。

那么，它们也有不同之处，因为在各个塔卡纳人版本中有一个主角是神，他是在文化带各部落那里无对等者的复杂众神的成员，其中有些成员甚至取盖丘亚（quechua）语名字。在17世纪，尚有塔卡纳人在一些孤立地点发掘出来的方形庙宇中的秘鲁文物（Métraux，上引书，第447页）。

由于把这些神祇召来充任角色，所以神话功能全都等于出格了，不过，这种向上的滑移并未招致应当保持确定的功能遭受扰乱。塔卡纳人神话可以说避免了这种事态，为此它们用两个半项对应一个功能。例如，我们现在来考察这样的转换：被花豹吃的金刚鹦鹉（在热依人神话：M_7—M_{12}中）转变成一条被神吃掉的蛇（在塔卡纳人神话：M_{300a}、M_{303}中），因此，这转换例示了塔卡纳人对热依人花豹（作为虚幻的食人兽和真实的救助者）做的转换。这组转换不是同种性质的，因为金刚鹦鹉向蛇的转换构成了塔卡纳人神话的一个**内在插段**，而花豹向神的转换产生于借助热依人神话对这个神话做的一种**外部运作**。为了克服这个困难，得出这些神话的实际等当关系，应当认识到，由于一个神的主人公侵入塔卡纳人系列之中，因此，三个塔卡纳人项和两个热依人项之间按照下列公式建立起对应关系：

食者：　　**被食者：**

塔卡纳人系列： 神 ＞ 蛇 ⇦ 金刚鹦鹉

热依人系列： 花豹 ＞ 金刚鹦鹉

实际上，在塔卡纳人系列中，神是食蛇者，蛇是食人者，尽管首先变成金刚鹦鹉然后变成蛇的人本身被神食。在热依人系列中，花豹取代蛇（作为虚幻的食人兽），而其行为如同神（真实的救助者），金刚鹦鹉被花豹食，其方式则一如在塔卡纳人那里蛇金刚鹦鹉之被神食。

我们也许在此窥破了塔卡纳人的蛇所以在逻辑上是混合动物：蛇和鸟的深刻理由。作为蛇，它反转了热依人神话的一个项（因为它从属于一个

阶次更高的项）；作为金刚鹦鹉，它复制了另一个项。但是，更重要的是，我们再次证实，结构分析有助于历史重构。实际上，研究塔卡纳人的专家承认，这些印第安人可能起源于东部，因此，他们来自文化带的一个区域，很晚才受安第斯影响，后者把其众神置于更古老的基础之上。我们的解释沿着这个方向是很确切的。根据我们已提出的其英雄为盗鸟巢者的博罗罗人神话和塔卡纳人神话之间的首要差异，我们还可以补充说，后一个神话为了确保英雄被隔离而采取的复杂方法可以很容易地得到解释，如果这神话产生于博罗罗人神话和热依人神话的一个相应插段之被转换的话。由于要服从一个附加约束，所以这种复杂性就成为不可避免的。既然如此，如果说它是一次反向转换的结果，那么，它便显得是不必要的，也是不可思议的。



现在回到我们的出发点上来。这个出发点就是 M_{300a}，它转换了三个神话或神话组：{M_1}、{M_7—M_{12}}、{M_{22}—M_{24}}。现在可以再添加上第四组神话 {M_{117}，M_{161}}，理由是它具有双重题材：一个囚在树梢上的可怜英雄转变成了好猎手，他成功地靠一根藤（在塔卡纳人神话中，它也是**一种无花果**，Hissink-Hahn，第 178 页；参见 CC，第 240 页注⑲）下得树来，而后者的出现乃靠魔法的神力。

然而，这后一方面又回到了第五组神话，在本书中已对这组神话做过详尽分析，它源自圭亚那地区（M_{237}—M_{239}）。出发点是一样的。一个卑贱的猎人按从母居方式生活；他的姻兄弟试图把他交给一个食人妖怪，由此摆脱他。一个化身为蛙（在塔卡纳人版本之一中作为超自然保护者的妻子）的超自然保护者给他去除腐烂（在塔卡纳人那里是臭气），它是他厄运的根源，并送给他神箭（在圭亚那这种箭无须瞄准就可以射，或者在塔卡纳人神话中它们装有钝头）。因此，如果说盗鸟巢者在博罗罗人那里是水的主人，

在热依人那里是烹饪用火的主人，那么，在塔卡纳人那里，并且仿照圭亚那的英雄，他以狩猎主人的面貌出现，狩猎同水（为了煮）和火（为了烤）具有同样身份，甚至烹饪的存在也取决于它（烹饪需要肉作为材料，就像需要火和水作为手段一样）。

塔卡纳人盗鸟巢者神话有一个版本充分说明了这个新功能。我们迅速带过它的第一部分，后者相当精确地重复 M_{300a}。同时可以指出，保护神在此名叫奇伯特（Chibute）。从我们感兴趣的观点看来，这个差异可以忽略不计，因为作为德亚伏亚韦的姊妹和一个人猴的儿子（Hissink-Hahn，第 158～162 页），奇伯特同他的母舅构成一个半狄奥斯库里对偶，它的两个项可以容易地交换："尽管在塔卡纳人的众神中作为不同的身份出现，但奇伯特和德亚伏亚韦在此是互补的，他们起同样的语义功能，这就允许我们采取这样的记法：奇伯特/德亚伏亚韦，用以标示这个双重角色"（上引书，第 178 页）。在英雄的岳母吃了有魔力的食物，变成了蛇/ha bacua/之后，她的丈夫在儿子陪同下出去寻找：

M_{303} 塔卡纳人：少男少女的教育

三个男人迷了路，遇到了野猪，两个儿子跟随这些动物走了，变成了它们的同类。英雄的岳父继续去寻找。他饿了，吃掉了左臂。突然，奇伯特出现了，指斥他的邪恶，对他说，他再也回不到人间，并把他打死。他变成了大食蚁兽，漫无目的地在地上到处游荡，没有妻子地生活，独自养儿育女。

英雄为妻子的眼泪打动，现在出发沿着岳父母的踪迹前进。奇伯特向他指示被罚饿死而已变成蛇的老妪以及食蚁兽，还教他不用弓箭而用打击杀死食蚁兽。可是，这英雄表达了渴望成为猎人的愿望，奇伯特教他如何用黄梅笠巴西榈（种名 *Guilielma*）的树干的朝东部分

做弓[29]，以及如何做弦和两种类型箭。实际上，这人成了最优秀的猎手。

人们把后进的学生托付给他，他在奇伯特的帮助下教他们。对于这第二代，神对魔法施加了某些限制（限制一年制造两支箭），但又增加了其他一些技术。这样，狩猎技术就从作为超自然的赠与物过渡到世俗的实用技艺，并附加了各种各样注意事项，神话对之一一做了详细说明，以便可以无论巨细地遵照它们。因此，这里加以扼述：夜里用充过灌木/emarepana/（不知名）叶子的香气的水洗身，这香气在树林中散布[30]，第一个出现的猎物必须射杀，猎物的胃给予老师的妻子，其余的肉给猎人的老父母。猎人决不把肉奉献给老师，而是帮助他种植……

[29] 加利福尼亚的尤洛克人做过类似的规定，他们只用紫杉木做弓，据有些传述者说他们采用树干朝向斜坡高处的部分，据另一些传述者说则是朝向河流的部分。克罗伯（Kroeber）就这种规定以揶揄的宽容做过评述："这里很有些让人难以预测的约束，这些印第安人崇敬地以之自律"（载 Elmendorf，第 87 页注⑩）。但是，甚至在法国，而且在当代，利穆赞的制篮匠也知道，栗树木杆是否容易制作，要视木材来自山脚还是山坡，甚或山坡的朝向而定（Robert，第 158 页）。事实上，一种知识的理由会是我们所不了解的，因此，它不会自动沦为迷信。

[30] 图纳博人（Tunebo）用芳香的树根吸引鹿，库纳人把一种称为/bisep/的植物用于同样目的（Holmer-Wassen，第 10 页）。弗吉尼亚的印第安猎人用当归根——即 the hunting root（"猎根"）——擦身体，而且与习惯相反，他们其时置身于鹿的嗅觉之下，以确保香气趋近鹿（B. G. Hoffman）。在这种情形里，问题似乎也在于一种实证的技术，而不是一种巫术的信仰。对于谢伦特人的一种习惯还不敢这样说，他们习惯给小男孩耳垂钻孔，以便串上轻的小木棒，旨在使他们成为好猎人，并能抵御疾病（Vianna，第 43～44 页）。

年轻猎手有两个姊妹，其中年长的招致英雄儿子的喜爱，他想娶她为妻。奇伯特用手捂成一个传声喇叭，用叫声 huu! huu! 作为仪式重又把人们召集起来。他解释说，求婚者应当在未来岳父母门口堆上木柴，如果姑娘答应，她就会把它们储存起来。婚礼按照奇伯特颁布的仪式进行，神话对此做了详细描述。

当这女人怀孕后，她教公公如何预先识别婴儿性别，要注意什么，以便分娩容易，男孩强壮。为了使男孩夜里睡觉时始终不哭，不要压他的头，等等。神话还列举了其他规定或禁忌。我们简单枚举如下：在添加有藤/rijina/（不知名）的汁液的水中沐浴；禁食红吼猴的肉（对于母亲）、花豹的肉或黑吼猴的尾巴（对于儿童）；禁止触摸林鸟的蓝蛋以及长吻浣熊的脚板（对于儿童）。接下来的训诫系关涉箭的制造、狩猎技术、可借以在树林中认路的指标、猎物的烹饪（烤红肉、炖猪胃）。[31]

奇伯特始终以英雄为中介，然后教给年轻夫妇纺纱、织造和用/caripé/树（金藤壶贝：参见 Whiffen，第 96 页和注③）的树皮灰清除陶器油污等技术。

（考虑到 M_{302} 的吹口哨白蚁，指出下面两点就很令人感兴趣：丈夫通过砍伐用于制造轴杆的木材而**吹起口哨来**；用于支撑轴以使轴转得快的板被妻子用由丈夫预先点火烧的**白蚁巢**的灰遮掩起来。）

在奇伯特召来蜘蛛教这少妇纺纱之后，他又亲自负责教她制造带附件的织机，制备染织物的设施，裁缝男女服装。他还说，猎人应当

㉛ 这种对内脏所做的不同处理使人记起惠芬对伊萨河和贾普拉河之间地区的各部落所做的观察："按照印第安人的说法，只有动物吃猎物的肝、肾和其他内脏，人把它们烧汤或者炖煮"（第 130 页，亦见第 134 页）。因此，不能烤或熏的肉块仍是可以食用的，条件是应当加以烧煮。

佩戴某些羽饰，带上一个猎物袋，内装许多大动物的胃或肝中包含的毛发、石块和油脂，要小心地把野猪的肝埋在它被捕杀的地方（以便其同类回到那里），送给野猪头领一个皮袋，上面织有象征性的装饰花边，以使这头领不离群，但把它安置在猎人们大量捕杀动物的含盐地方。[32]

狩猎问题这个部分结束于指出各种预示成败的征兆。此后，神转到捕鱼上来，他要求使用弓和没羽箭，这种箭采用上等材料按适当技术制造。拦鱼栅、捉鱼笼、渔毒制备、鱼的运送和烹饪等都做了详尽讨论。最后，这神话结束于优秀猎手的体育戒规：每天洗澡，对准白蚁巢练习射箭（但仅在月亮趋圆时）；食物禁忌（猪脑、鱼肝）或规定（*Ateles* 和 *Cebus* 猴的脑、/pucarara/和龟的心，生吃）；好习惯（绝不吃放在白蚁中的剩餐）；制备和携带物料的正确方法；文身，等等。神话在结束这一切教导时，奇伯特还补充了许多别的指示，英雄应当把它们传给子子孙孙。（Hissink-Hahn，第165～176页）

如果这表列完全了，那么，该是怎么样啊！因为，哪怕是这种残篇形式，这神话中包括的种族志材料也不是一个观察者在一个部落中待上几个月所能收集到的，除非他待上几年。每个仪式、规定和禁戒都证明进行批判的和比较的研究是合理的。我们现在只是给出了一个例子，而所以选择它，是因为它比诸他例更直接地与这里进行的分析相关。

为了识别还在怀中的婴儿的性别，神规定父母核对他们的梦。如果两人都梦见圆的东西，如格尼帕树（*Genipa americana*）的果子、motacú（一

[32] 这个段落证明了CC第146页上的一个推论，在那里我们已提出了这样的假说：野猪同时被看做为肉和肉的主人。尤拉卡雷人（Yuracaré）那里也有同样的狩猎戒规。

种棕榈树：种名 *Attalea*）或者巴西椰树（另一种棕榈树：Euterpe oleracea），那么，将生儿子；如果夫妇俩梦见长的东西：甘薯根或香蕉，那么，生女儿。

无疑，属于我们文化的人进行自由联想，给出的结果正好相反：圆东西预兆女孩，长的预兆男孩。但是，不难证实，按照通例，南美洲印第安人不管采用什么词汇，其性象征都同塔卡纳人同系，因而与我们相反。这里还有些例子也是关于未来婴儿的性别。圭亚那的韦韦人说，如果听到啄木鸟吹出口哨声/swis-sis/，那么，这婴儿将是男孩；但是，如果这鸟发出打击声/tororororo/，那么，是个女孩（Fock，第 122 页；参见 Derbyshire，第 157 页）。在赤道，卡蒂奥人刺激鸟的翕：双脚前进作还击状，预示女孩，单脚迈前则预示男孩（Rochereau，第 82 页）。这种象征近似于亚马逊木鼓的分类：发低音的大木鼓是雌的；发高音的小木鼓是雄的（Whiffen，第 214～215 页）。[33] 于是，我们有下列等当关系系列：

女∶男∷长∶圆∷打击∶吹口哨∷全∶半∷大∶小∷沉∶清

在《生食和熟食》中（第 175 页），我们已表明了女性所固有的长阴道和圆阴道的对立。但是，如果我们注意到，我们已援引过的蒙杜鲁库人神

---

[33] 卡因冈-科罗拉多人的方法，象征意味较弱而理性比较强，因此更接近于我们的分类法。他们把一根棍棒给小食蚁兽：如果它接受了，婴孩便将是男孩，如果它拒绝了，则是女孩（Borba，第 25 页）。我们并不敢说，上面的方程适用于一切部落的象征。例如，乌穆蒂纳人似乎是个例外，他们把棕榈树 bacaba do campo（种名 *Oenocarpus*）的果子区分为“雄的”和“雌的”，其根据分别为它们是长的还是短的（Schultz：2，第 227 页；Oberg，第 108 页），巴尼瓦人把“弄成扁平的”手臂归诸男人，“弄成圆形的”手臂归诸女人（M_{276b}）。不过，正是这种表示系统间的差异值得我们做比迄此为止更为细致的研究。

话（M_{58}）断言，美的阴道是最圆的阴道（Murphy：1，第 78 页），那么，可以得出一个命题：

（女人的魅力）好：差∷（阴道）圆：长

如果忘了下述一点，那么这个命题似乎同前一个相矛盾：南美洲印第安人那里潜在地有着对于女性身体的厌恶，而如果这身体在气味方面和生理功能方面都还在充分表现其一切本质，那么，它就成为有魅力的，至少是可以容忍的（CC，第 243～245、350～354 页）。

无疑，如果考虑到吹口哨和打击之间的对立重复了同样属于声学性质的清音和沉音对立，那么对第一个等当关系系列就可以做简化。但是，问题仍在于要知道为什么女人被认为比男人更“合理”，它要用大众化语言来总述一切对立。南美洲的思路在此似乎步新几内亚山地部落的后尘，在这些部落看来，两性间的对立极其显著，他们用下述信条来证明这种对立是合理的：女人的肉“垂直于”骨骼长度地安置，而男人“水平地”安置，也即相对骨骼的轴沿横向安置。由于这个解剖学的差别，女人应当比男人更快地达致成熟，更早地平均十岁就可以结婚，而且甚至在少年时代就能以经血玷污男孩，而男孩由于得不到成人的社会和道义地位而还特别脆弱（Meggitt，第 207 页和第 222 页注⑤⑥）。

然而，也是在南美洲，用其他语汇表述的对立**纵/横**用来表达权威和地位的差异。里奥内格罗地区的古老部落识别首领的标志是佩戴的硬石圆筒沿整个长度钻孔，也即平行于圆筒轴地钻孔，然而，普通人的垂饰虽也是圆筒形但沿横向钻孔。我们以后还会遇到这种区别，这与节奏棒的区别不无相似，在南方瓜拉尼人那里节奏棒按性别而分成中空的和实心的。实际上，可以看到，沿长度方向钻孔的圆筒比沿宽度钻孔的同样圆筒相对地更中空，而后者的质地几乎完全充实。

我们已举了一个例子说明评论之丰富和复杂，它证明 M_{303} 列举的每一

种信条、习俗、礼仪、规定和禁忌都是合理的。现在，我们再回到这个神话上来，从更一般的观点来探讨它。我们已经看到，除了神话组｛M_1｝、｛M_7—M_{12}｝、｛M_{22}—M_{24}｝、｛M_{117}和M_{161}｝之外，它还转换了神话组｛M_{237}—M_{239}｝。问题还不止于此，因为在匆匆提到｛M_{15}—M_{18}｝（恶毒的姻兄弟转变成野猪）之后，现在很适宜来考察塔卡纳人神话所例示的最后一个转换：热依人神话组｛M_{225}　M_{228}和M_{232}｝的转换，我们还记得，它们也关涉食蚁兽的起源和男孩作为猎人和（或）成为战士的教育。

在《生食和熟食》中，我们已借助各自英雄的水平分离（**溯流/顺流**）和垂直分离（**天/地**）之间的等当关系，使这个神话组的一个神话（M_{142}）同盗鸟巢者神话结成隐含转换的关系（以M_5为中介，M_5本身是M_1的转换）（CC，第335～339页）。因此，当现在从热依人神话过渡到塔卡纳人神话（在那里，如果未加歪曲，则我们还可看到盗鸟巢者的形象）时，我们始终负有义务，即不得不沿相反方向重走已经过的路线。

热依人和塔卡纳人英雄在经过自愿或被迫，水平或垂直，水中或天上的分离之后，同食人兽遭遇：在热依人那里为隼，在塔卡纳人那里为蛇鹦鹉。在南美洲神话中，捕食性猛禽和鹦鹉间的对立恒常采取这样的形式：**食肉的/食果的**（鸟）。因此，这两组神话所共同的动物种族志体系是闭合的。如果如同热依人花豹和查科花豹都是食鹦鹉的，热依人的隼也可归类于把食蛇动物组合起来的爬行动物属的话。不过，至少在一个版本中，这些鸟之一是夜鹰，而不是隼，在别的版本中，隼科动物的属是不确定的。

不管怎样，食人动物在各处全都对打击的召唤作出响应：发出召唤的或者是塔卡纳人神话中英雄的敌人（后来是提供援助的神的敌人），或者是热依人神话中英雄自己（亦见M_{177}，载Krause，第350页，在那里，英雄拍打水：tou，tou，tou...以便引来捕杀性的鹰）。有时是祖父母之一或两者都变成食蚁兽（M_{277}、M_{228}、M_{230}），有时是英雄妻子的父亲或者父母亲都经历这样的转变（M_{229}、M_{303}）。我们已在第110～113页上讨论过下述对立或

转换：

（1）水猪（**长齿**）/食蚁兽（**无齿**）；

（2）祖父亲⇨食蚁兽（**食白蚁巢的动物**）；

英雄的头⇨白蚁巢；

岳父母⇨吃食蚁兽的人；

在塔卡纳人那里又可以看到一个相类似的总体：

岳父⇨食蚁兽（M_{303}）；

妻子的脑⇨白蚁巢（M_{302}）；

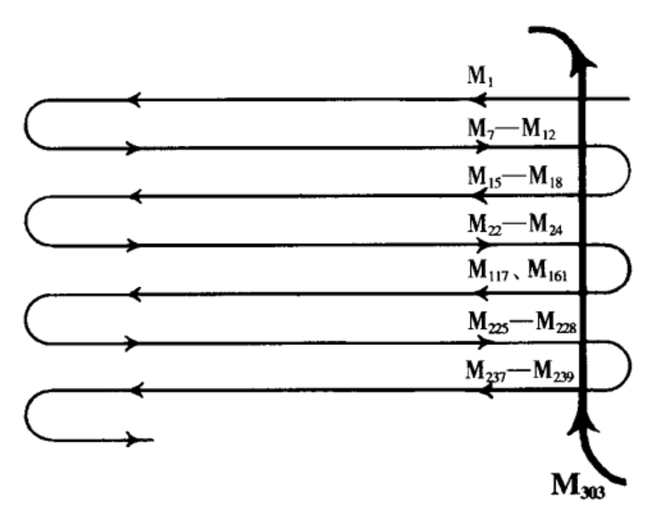
英雄的父母⇨吃食蚁兽的人（M_{303}）；

这总体包括两个神话 M_{302} 和 M_{303}，其中一个关涉水猪的起源，另一个关涉食蚁兽的起源。最后，这个塔卡纳人神话组和热依人神话组一样，都有一个神话（M_{226}、M_{303}）同另一个神话相分离，带有真正研讨入会式的论著的特征。但在同时，还出现了一个差异，它给我们提供了对一个方法论的和理论的困难的解决，而我们宜于先来注意这个困难。

我们从上一卷开端起进行的探索采取一种扫视神话场的方式进行，这种扫描从一个为了有条理地进行探究而任意选定的点开始，从长到宽而从高到低，从右到左而从左到右，以便能察知在同一条直线上依次占位的神话之间或者处于不同直线上同时又相互重叠的神话之间的某些类型关系。但是，在这两种情形里，在构成一种运作的扫描本身和这扫描相继或周期地照亮的、成为这种运作对象的那些神话之间也存在一种区别。

然而，一切让人觉得，似乎在 M_{303} 的场合，运作和其对象之间的关系趋于反转过来，这采取两种方式。首先，原先是水平的扫描突然表现为垂

直的。然后而且尤其是，M_{303}由在场中占特优地位的各个点的总体及其作为对象的统一性来定义，而离开了扫描这种行为，M_{303}就变得不可捉摸。扫描的不可分解的运动把这些点相互连接起来：因此扫描现在代表神话M_{303}的本体以及被扫描的各个点，而我们对这本体实施的运作系列为：



为了考虑到既是几何的又是逻辑的这种双重反转，可以想到的第一种解释是，一个神话体系，只有从其生长才可达致理解：它不是惰性的和稳定的，而是处于无穷的转变之中。因此，在这体系中总是同时存在多种神话，有的是原始的（相对于做观察的时刻），有的是派生的。有些神话一方面在某些点上仍保持完整，而另一方面在其他点上都只有通过片段才可以阐明。在进化比较先进的地方，旧神话分解过程所释出的要素现在已纳入到新的组合之中。

从某种意义上说，这种解释是不言而喻的，因为它援用了无可辩驳的事实：神话会解体，并且如博厄斯所说，从它们的残片之中会产生新的神话。然而，这个解释还不能完全令人满意，因为很明显，我们如此准备归诸某个神话的原初或派生特征并非固有地为它所有，而在很大程度上依从于表示的程序。我们在《生食和熟食》（第 7～14 页）中已表明，这种程序

必然是任意的，因为神话不是预先就决定了的，而是以自然的方式拓展它们相互关系的体系。因此，我们选择首先考察 M_{303}，其理由纯属偶然，一如把博罗罗人盗鸟巢者神话列为第一号的理由，即不是另一个神话，而是这个神话，它表现出来的奇特性质是我们目前集中注意的对象。此外，我们也不是在这里第一次碰到这些性质的。我们已就其他神话（例如 M_{139}）而不得不诉诸相交、横向截切和并列骨架之类概念（CC，第 329～333 页）。

因此，问题的困难在于我们必须同时从两种观点进行考察。历史的观点是绝对的，独立于观察者，因为我们应当承认，在某个时刻对神话材料做的截切总是带着一定厚度的历时，而这是由于事实上，这种材料对于历史而言在质地上不是同质的，是各种质料的聚合体，这些质料的进化节奏各不相同，因此在前后关系上地位不同。另一种观点属于结构分析，它无论从哪里出发，总会在过了一定时间之后碰到一种不确定的关系，这种关系使得后来考察的全部神话既是对紧接在前面的神话的局部转换，同时又是对研究领域中所包含的全部或部分神话的总括性总结。

无疑，这种不确定关系是人们试图认识一个闭合系统而必须付出的代价。起先，对把一个系统的各元素联结起来的关系的本质知之甚多，而这系统的一般组织仍模糊不清；乃至最后，变得丰富起来的关系更多地教人认识系统的组织，而不再揭示元素之间的新型联系。由此可见，我们绝不可能同时认识两者，应当满足于或者得到关于系统一般结构的讯息，或者得到关于这样那样元素之间的特殊关系的讯息，但不要想两者兼得。然而，这两种类型认识中，一种必须以另一种为前提，因为，如果不预先占有足够多的元素间关系，就不可能直接钻研结构。因此，不管所选取的经验出发点如何，所得结果总是随着探索的进步而逐渐改变性质。

但是，另一方面，这些结果不可能完全而又专一地服从结构分析的内在限制。因为，若事情果真如此，那么，属于完全实在的社会的神话的原初的或派生的性质就只有相对的价值，取决于观察者所选取的观点。因

此，应当完全放弃对历史假说做结构分析的希望。换句话说，每当幻想神话学家可以按别的方式支配材料时，历史假说就无异行将消失的光学假象，后者至少是颠倒的。然而，我们已多次提出一些解释，而我们对它们做这样的论断：它们是不可逆的，有很大价值，因此使我们得以不是相对地而是绝对地对两个神话作出断定，即肯定其中一个代表一个不可能产生于错觉的转换前状态，另一个代表转换后的状态。

为了克服这个困难，我们现在来考察 M_{303}。为此，我们着眼于它同被它实施这种转换的所有其他神话或神话组的关系。无疑，在我们看来，它既是这些转换构成的转换组的具体一员，又是对这转换组的特优表达：它总括了这转换组，以至我们靠它才能完成这转换组，甚至还不止于此。这种悖论的局面产生于神话场的多向度性，而结构分析通过螺旋运动探究这种多向度性（同时构成了它）。一个最初是直线的系列自我展开而成为平面，以后者又产生出一个立体。因此，所研究的第一批神话几乎完全还原一条组合的链，而对于后者传达的消息，应当参照这些神话在这个阶段上尚未提供的聚合总体加以破读，并且应当到神话场的外面也即到种族志中去加以研究。但到后来，随着这研究通过其催化作用而把场的晶体结构及其立体性显现出来，便产生了一种双重现象。一方面，从可资利用的种族志讯息全都汇总起来加以利用，以致每个神话的背景越来越处于其他神话之中，越来越脱离各该神话渊源所源自的特定群体的习俗、信条和礼仪开始，场内部的组合关系就大大增加，其速度远远超过甚至达到最大限度的外部关系。另一方面，最初很明显的内部组合链和外部聚合总体之间的区分在理论上和实际上都趋于消失，因为一旦神话场产生，为了探究它而选取的任意轴便将同时规定为了事业需要而将起组合链作用的系列和这系列的每个点上的横向关系，而这些横向关系作为聚合总体起作用。因此，任何一个系列都可以成为组合链或者聚合总体，视分析者所采取的观点而定，并且这个初始选择将决定所有其他系列的性质（组合的或者聚合的）。M_{303} 分析过程

中所表明的现象所以如此，是因为这神话所形成的组合链转变成了聚合总体，以便解释它加以转换的任何一个神话，而它们构成的神话组转而又形成一个适用于阐明 M_{303} 的聚合总体，如果我们已从另一端开始进行探究的话。

这一切都是实情。但是，我们还忽视了 M_{303} 的一个方面，它把这神话同我们已比较过的其他神话绝对地区分开来。我们的讨论进行到这个阶段，还没有能赋予这个差异以逻辑的或历史的起源，我们也没有轻易为结构和事件的二律背反所吓倒。实际上，我们已知和 M_{303} 属于同一组的所有神话都涉及男孩的教育或女孩的教育，但绝不有兼及两者（或者，如果它们像 M_{142}、M_{225} 那样兼及两者，那么也只是在专门的假说之下，并且，由于这种限定的事实，所以也只是涉及需要教育的情形）。从这个观点看来，M_{303} 是创新的，因为它专论男女混合教育，这种教育允许把热依族的爱弥儿（Émile）和圭亚那—亚马逊部落的苏菲亚（Sophie）安排在同一所学校的课桌椅上。

首先，M_{303} 的这种独创性，证实了我们以纯演绎方式推论而提出的假说：在塔卡纳人思维和制度中，两性是可逆的。[34] 在这些印第安人那里，男孩和女孩跨入成年，不是用仪式确立对两性的隔离的结果，例如一方日后地位高于另一方。相反，两性应当一起培养成长，为此，要实施一种手术，把他们的解剖学差异减到最低限度，并且依靠同时给予两性的教育，这种教育强调不可或缺的合作（例如，尽管纺纱是女性的工作，但丈夫不断介入纺锤的制造和应用过程）。

其次，M_{303} 和我们归入同一组的那些神话之间表现出一种差距：它既和它们一样，又高于它们。对于一个理论上表现出两个方面的问题，这些神话只考虑一个方面，而 M_{303} 致力于把它们并列起来，放在同样的立足点上。因此，比起这些神话中的任何一个本身来，它在逻辑上更为复杂，也更能对神话做转换。我们还可以再进一步说：就像我们用做引线的蜂蜜神

话以一个受教育很差的少女作为主人公一样，自从这神话转变成狩猎神话起，女英雄就变成了男英雄，他是个教养良好（或不好）的男孩。这样便可得到一个元神话组，它的各个项都可以相互转换，同时又保留主要角色的男性或女性价值以及所援引的技术—经济活动类型。但是，这一切神话几乎都停留于半神话的状态。通过这些神话各自的系列在一个单一神话中叠加起来而对它们加以综合，这个神话试图诉诸对教育的第三种解决来修补疏忽（在这种疏忽之下，专门为一性设想的教育不明白也需要及于另一性），而这种教育对两性平等，并且尽可能地共同施教。塔卡纳人的解决正是如此，它也许在古代习俗中，在他们神话中梦想过的一切情形里实行过，并由他们自己实施。

我们不知道，哪种类型进化可能造成相对立的教育原则在热带美洲的各个不同地方共存（这在经验上得到证实）。塔卡纳人［无疑还有邻近的帕

㉞　对于这种可逆性，M_{303}以岳父转变成食蚁兽的插段为例给出了特别令人瞩目的说明，这食蚁兽从此之后孤独生活，失去妻子，独自生养婴孩。实际上，在南美洲从里奥内格罗（Wallace，第314页）直到查科（Nino，第37页）流行的信条认为，不存在雄食蚁兽，一切个体皆属雌性，不需要另一因素介入即能独自繁殖。塔卡纳人神话同圭亚那地区的联系因岳父儿子变成猪而得到加强，因为卡利纳人因着大食蚁兽毛皮上有环纹而称它为“带环野猪之父”（Ahlbrink，词条“pakira”）。不管这后一个细节究竟如何，塔卡纳人的自己设法怀孕的雌食蚁兽之转变成能怀孕和生育的雄性充分表明，这些印第安人给予两性以等价系数，使两者能同样便利地双向转换。

我们在托巴人那里没有遇到过单性食蚁兽的信条，但它从下述事实得到间接证实：这些印第安人今天仍旧在发现了大食蚁兽粪便时把它们弄到别处，还劝说人们相信，这些动物孤独生活，它们的存在和所有其他动物的存在势不两立（Susnik，第41～42页）。

诺人，按照格林伯格（Greenberg）最近的分类，塔卡纳人和帕诺人结成同一个大帕诺语族］是否代表一种更古老的形式？［它由热依人的男性入会仪式和圭亚那—亚马逊河地区（以及在较小程度上还有查科）的仪式（它们主要面向女性）相融合而产生］或者，是否应当设想相反的假说：塔卡纳人和帕诺人根据他们的相对立的传统形成了调和或者综合，而他们是由于从西向东移民而认识并采纳这些传统的？结构分析解决不了这些问题。这些问题至少值得提出来，甚至值得指出，一种解决比另一种解决更可靠，因为我们已对 M_{303} 的一个插段和 M_1、M_7—M_{12} 的相应插段从形式层面做的比较引导我们得出这样的想法：这个塔卡纳人神话可能从博罗罗—热依人神话派生而来，而相反的假说会遇到巨大困难。在这种情况下，塔卡纳人的混合教育理想可能发端于使东部的男性入会传统适应于西部的主要强调少女教育的传统的努力。这种努力倾向于重组曾经依附于一种或另一种传统的各种神话，以便把它们整合成一个总系统，而这些神话的相互转换性证明，它们自一个更古老的源头出发起，就已经分化了。





第四篇

熄灯礼拜乐器

Nunc age, naturas apibus quas Iuppiter ipse
addidit expediam, pro qua mercede canoros
Curetum sonitus crepitantiaque aera secutae
Dictaeo caeli regem pauere sub antro.

今天，朱庇特自己也让蜜蜂
自由发挥天性，
克里特人仿照它们的歌声喧闹不息，
声震天空，支配穹隆下小小空间。

维吉尔：《农事诗集》第 4 卷，第 149～152 行。





I 喧哗和臭气

我们不能因为上面的一般考虑而看不到一个问题，它把我们带回到特雷诺人的盗鸟巢者神话（M_{24}），引导我们把它同塔卡纳人关于同一题材的神话（M_{300}—M_{303}）做对比。它在于如何理解“打击的召唤”在这些神话中反复出现，这种召唤在别处向诱奸动物貘发出，现在则向同样带诱惑性的食物蜂蜜发出，后者在塔卡纳人那里转变（但没有不可察觉的联系）成贪吃的动物：蛇、金刚鹦鹉。如果我们想做塔卡纳人神话以外的比较以便证实神话组的统一性，那么特雷诺人神话可以给出很多东西。这个神话把三个项：蜂蜜、蛇和金刚鹦鹉结合起来，以便获致破坏性蜂蜜的概念（通过添加上蛇肉），这种蜂蜜引起食其者——正是金刚鹦鹉或鹦鹉——以及人变成贪吃的花豹，而在塔卡纳人神话中，人处于食金刚鹦鹉者（盗其蛋者）的地位。

在这个特雷诺人神话中，蜂蜜在加上蛇肉后带上负面的能力，起着媒介的作用。这神话提出解释烟草的起源，烟草处于蜂蜜的那一边，就像经血（妻子的经血用来毒害丈夫）处于蜂蜜的这一边。关于烟草和蜂蜜构成的两极系统，我已给出了许多指示，而且后面我还要回到这上面来。至于蜂蜜和经血的对立，我们也已在一些神话中碰到过，它们赋予这两个项之间关系以变化的价值：当蜂蜜主人是男性角色，而他并不对染微恙的少女感到厌恶时（M_{235}），这些价值会相互趋近；当处于把我们从痴迷蜂蜜少女的角色（或从其身体）引到纯洁的、但痴迷经血的转换系列之中时（M_{273}），这些价值就会反转过来，同时互相疏远。

在这个特雷诺人神话和我已多次援引过的塔卡纳人神话组（M_{194}—M_{197}）之间还出现了另一种联系。在M_{197}中，irára（“melero”，蜂蜜的动物主人）

的女儿给她们丈夫吃混入她们粪便的啤酒，因此，就像特雷诺人神话的女英雄一样，她们也干着毒害丈夫的勾当。当这个特雷诺印第安人发现了妻子的罪恶伎俩后，就出去寻找报复工具蜂蜜，为了更容易找到蜂蜜，他拍打自己的拖鞋。塔卡纳人丈夫们得到类似的教导，他们痛殴妻子，因而把他们挂在妻子背上的小木鼓擂响：pung，pung，pung...（M_{196}）。[①] 她们的父亲由这噪音知情，为了保护她们，使之免受这种虐待，遂把她们变成了金刚鹦鹉：

毒物：	打击的召唤：	报复的后果
M_{24}：经血	报复（的媒体）的原因	妻子变成食金刚鹦鹉者（花豹）；
M_{197}：粪便	报复（的媒体）的结果	妻子变成金刚鹦鹉；

经血、粪便和蜂蜜之间还存在着一种更为直接的关系。在 M_{24} 中，丈夫给妻子服用含毒的蜂蜜，可以说以之交换他从她得到的经血；在 M_{197} 中，厨娘（与她自己）用被她混入啤酒的粪便换掉她正常使用的蜂蜜。

因此，即使“打击的召唤 ”的插段究竟怎样还不明朗，这种关系在这个特雷诺人神话中的存在（已为其他神话所证实）也似乎不可能因具体原因或偶然性来解释。我们更不可以援引技术应用（发出噪音来驱赶蜂群）或者巫术应用（在蜂蜜搜寻者已确定了群的位置之后，通过模仿他的砍斧声来预报他要砍斧）的征象，因为这些没有种族志基础的解释不适用于如同我们在塔卡纳人那里看到的从转换神话背景加以描述的那种“打击的召唤”。

如果说把自己的两只拖鞋相互拍打的蜂蜜搜寻者的姿势不能归因于偶然性，也不能归因于与其搜寻直接有关的技术的或巫术的意图，那么，噪

① 圭亚那的卡利纳人也利用/irára/的皮来张小形制的鼓（Ahlbrinck，词条“aira”）。

音产生者的即兴应用在这个神话中又有什么地位呢？这个问题不仅仅牵涉到一个短小神话的一个显然微不足道的细节，而且在它背后浮现了整个召唤理论，此外还有整个乐器体系。为了解决这个问题，我现在介绍两个图库纳印第安人神话，他们生活在索利莫厄斯河沿岸西经 67 至 70 度之间，现在人们将他们的语言和更北面的图卡诺人的语言归为同类：

M_{304}　图库纳人：家属变成花豹

一个老人和他的妻子与其他人一起出发，去到不知什么地方，也许是另一个世界。老人教同伴如何向/ tururi/ 树干射箭。一当这树被射中，一条树皮就从上到下剥落下来。每人选取一块树皮，再锤打以便把它弄大，模仿花豹给它涂上黑斑，穿在身上。这样，猎人们变成花豹，跑进森林，残害印第安人，再把他们吃掉。但是，其他人惊异于他们的秘密，决心消灭他们。当这老人伪装花豹攻击这些人时，他们把他杀了。他的妻子听到他们叫凶手的名字，她化身为花豹跟踪他，把他撕成碎片。

老妪的儿子有两个小孩。一天，老妪陪儿子和其他猎人去到一个生长/ envieira / 的地方，鹦鸽以这种树的果子为食。每个猎手都选择一棵树，爬上去用射豆枪杀死这些鸟。突然，这老妪化身为花豹出现，大吃从她儿子所在的树上跌落的死鸟。当她离开后，这男人下来收集余下的鸟。然后，他再爬到树上，但一根刺扎伤了他的脚，于是蹲下身来拔刺。这时，老妪跳到他的颈背上，杀了他。她首先取出肝，用叶子包起来，带给她的孩子，谎称这是树麻菇。但是，由于父亲不在，两个小孩起了疑心，于是检查锅子，认出是人肝。他们跟踪祖母到树林里，看到她变成花豹吃他们父亲的尸体。一个小孩把一根长矛刺进这食人兽的肛门，这矛的尖端用一颗野猪牙齿制成。她夹着长矛逃跑

了，两个小孩把父亲的残骸埋在犰狳的洞穴里。

当老妪满口怨言地出现时，他们已回到了小屋。他们假意问她，她解释说，她跌在种植园的树墩上受伤。但是，这两个孩子检查了伤口，认出了矛伤。他们在小屋后点燃了大火。他们弄来一根 / ambaúva/ 树的中空树干，纵向地从顶端把它劈开。当他们从地上拍打这树干，使它振动时，两根木片相互撞击而呼呼作响。这样，他们引起了令人可怖的喧哗，直至老妪对缠着一个病人的这一切噪音恼怒不已，愤愤离开小屋。他们立刻抓住她，把她投入烈焰中活活烧死。(Nim.：13，第 147～148 页)

在分析这个神话之前，我们先来做些植物学和种族志性质的说明。M_{304}中关涉三种类型树：/ tururi/、/ envieira/、/ ambaúva/。第一个名字(无任何完全确定的树种与之相对应)标示“无花果和面包树的许多种”(Spruce：1，第 28 页)，人们用它们的树皮的内里部分做服装和盛器。/envieira/ (envira，embira 无疑标示纤维树皮的木瓣树属 (*Xylopia*)，用于制造船缆、绷带和皮带，而且这神话说，它带有鹁鸪所喜欢的芳香籽粒，圭亚那的卡利纳人把它们串成项链 (Ahlbrinck，词条“eneka”，4，§C)。/ambaúva/或/embaúba/按字面意为“非树”(Stradelli：1，词条“emb-ayua”)，或者按今天的林学为“假木”，它是一种桑科植物。这个图皮语名字涵盖许多种，文献上引用最多的是 *Cecropia peltata*，即鼓树 (Whiffen，第 134 页注③；第 141 页注⑤)，它的得名是因为它的树干天然地中空，适合于制造这种乐器，也适合于制造节奏棒和喇叭 (Roth：2，第 465 页)。最后，桑科植物的纤维树皮提供了耐拉绳索 (Stradelli，同上)。

所以说，这神话介绍了树木三元组，全用于制造树皮服装和器具，其中有一种还提供了天然地可为多种乐器利用的材料。然而，用 embáuba 木做(皮) 鼓鼓体的图库纳人 (Nim.：13，第 43 页) 把音乐和捶平树皮做的面具

紧密结合起来，这在他们的节庆中起重要作用，而且他们把这种艺术推进到很高水平。人们也已在怀疑，M_{304}提出了一个与树皮面具和服装的制造有关的具体问题（但它目前还不明朗）。如果回想起，在节庆结束时，用/tururi/皮的外套罩身的客人把这种带有几乎垂到地下的/tururi/或/envira/（envieira）缘饰的罩衣扔还给主人，而客人再从主人处收到作为还礼的烟熏肉（Nim.：13，第84页），那么，这一点就会让人看得更清楚。然而，也是在这个神话中，树皮服装的穿戴把猎人变成豹，把他置于肉的获得者的地位：肯定是人的而不是动物的；但是，树皮这种首选服装材料就其类属而言也属于特殊范畴，因为它是通过巫术手段获得的："猎获的"，而不是从树上取下的，它在顷刻之间以长条形式出现，而不是艰辛地从树干上剥离下来（Nim.：13，第81页）。

鉴于地理上相隔遥远，使我们得以从图库纳人神话过渡到查科花豹和烟草起源神话（M_{22}—M_{24}）的转换的规则性委实给人留下深刻印象：

[M_{304}：一个母亲 / M_{22}—M_{24}：一个妻子 } 变成花豹，她的 { 儿子 / 丈夫 } 爬到树上，

//

[M_{304}：对于猎人 / M_{22}—M_{24}：对于盗巢者 } 其对象为鸟，即 { 鹁鸪 / 金刚鹦鹉或鹦鹉 } 吞吃鸟，跌下的 { 死的。/ 活的。

//

[M_{304}： / M_{22}—M_{24}： } 女人杀死男人，带 { 肝给孙子 / 头给儿子 } 他们认出了其来源。

//

[M_{304}： / M_{22}—M_{24}： } 花豹女人被火烧死。

为了正确解释M_{304}的插段：英雄脚被刺扎伤，当他想去除这病根时，遭到花豹袭击而死，我们可以回想起：与M_{22}—M_{24}属于同一组的M_{246}使变成

花豹的食人女魔死于带有如刺的矛的树干上（而且矛在 M_{241} 中又重变成刺，如同 M_{24} 的食人女魔服下**刺人的**并引起发痒的蜂蜜而死）。我们还将注意到，如果说 M_{24} 的女英雄用经血毒害丈夫，那么 M_{304} 的女英雄带给孙子的是他们父亲的肝——即一个器官，南美洲印第安人认为，这器官由凝固的血构成，而且在女人那里起储存经血的作用。



图 16　鵎鵼

［瓦莱特（Vaellt）绘；据克雷沃（Creraux），上引书，第 82 页］

为了对其他转换作出令人满意的解释，需要首先弄清楚鵎鵼的语义地位。这工作相当困难，因为这些鸟在这些神话中出现很少。因此，我们仅仅概述一个假说，也无意确证它。

人们把巨喙鸟属（*Rhamphastos*）的许多种都叫鵎鵼，其特征为有一个巨喙，但它很轻，因为它是角质皮膜下的带组织。这些鸟在树枝间跳跳蹦蹦的时候多，飞翔的时候少。它们的羽毛几乎全黑，只有肩背部短羽毛色彩鲜艳，极宜做装饰品。不独印第安人如此，因为，巴西皇帝彼得罗（Pedro）二世廷臣的大氅就是用鵎鵼的黄色丝状羽毛制作的，今天仍可以在里约热内卢的博物馆里看到。

羽毛的这种装饰应用诱使我们把鵎鵼同鹦鹉和金刚鹦鹉相比拟，前者的食谱部分地同后两者相对立。鹦鹉科是食果实的，而鵎鵼是杂食动物，果子、谷粒和啮刺动物与鸟之类小动物全一样吃。M_{304}说到鵎鵼特别嗜好芳香籽粒，这趋同于它的德语名字：Pfefferfresser即“胡椒食者”，而更令人惊讶的是，伊海林（词条“tucano”）也倾向于这样认为，塔夫（第Ⅱ卷，第939a、b页）更是把鵎鵼这种“胡椒食者”说成是用其包含籽粒的粪便传播甜辣椒的鸟。

迄此为止，我们在鸟粪范围里始终遇到鵎鵼科和鹰科（在南美洲并不存在真正的鹰）之间的重要对立。以上所述说明提示，在这两个对立项之间，鵎鵼占据着中间位置：它像捕食性猛禽一样也是食肉的，同时身体上有一部分长着像鹦鹉一样亮丽的羽毛。[②]但是，金刚鹦鹉和鵎鵼之间这个不怎么重要的对立应当引起我们的注意，因为只有它介入我们所考察的神话总体。从这个观点看来，鵎鵼对/envieira/的芳香籽粒的嗜好似乎在M_{304}中起着关键的作用。

实际上，本书开始对考察的蜂蜜起源神话之一中出现的一个印第安人在盗金刚鹦鹉的巢，吃含甜花蜜的花时被花豹围困（M_{189}）。然而，我们知道有一个神话，在其中鵎鵼因贪吃而被罚长了一个过分大的喙，正是在这之

后，它成了第一位的角色（Métraux：2，第 178 页和注①）。在这个神话（M_{305b}）中，一个蜂蜜寻觅者靠了鹆鸰的指点才成功地杀死了造物主阿纳滕帕（Añatunpa）（通过点火烧其颈背），后者把所有蜂蜜寻觅者都送给食人魔迪奥里（Dyori）当食物（Nordenskiöld：Ⅰ，第 286 页）。因此，如果说 M_{188}—M_{189} 把花豹变成蜂蜜寻觅者，那么，M_{305b} 把蜂蜜寻觅者变成花豹（它也袭击敌人的颈背）。同时，惹怒的金刚鹦鹉变成提供救助的鹆鸰，而金刚鹦鹉同甜食以及鹆鸰同美食这两个个别联结也许为这种转变提供了线索。所以说，M_{304} 的所有项都重现了 M_{22}—M_{24} 的项，并赋予它们以更显著的表现。

如果这些反思未有助于弄清楚其他一些方面，那么，就没有多大意思。在本书第 371 页上的表中，我仅仅对比了神话的中间部分，撇开了 M_{304} 的开头部分，它讲述转变成花豹的能力的起源，也撇开 M_{23}—M_{24} 的结尾（M_{22} 没有这个插段），它讲述烟草的起源。然而，在后一些神话中，烟草产生于花豹，就像在 M_{304} 中花豹等于产生于树皮服装的发明。树皮服装的穿着和烟草吸食提供了两种与超自然世界沟通的手段。这两种手段之一的滥用引起 M_{304} 中一个女人死于火柴。一个女人之死于火柴在 M_{23}—M_{24} 中引起另一种手段出现，而按照 M_{24}（亦见 M_{27}）后者首先以滥用形式出现：烟草的最早发现者想独自吸烟，即不让其他人共享，或者不想告诉精灵。

---

② 可以引证瓦皮迪亚纳人死亡神话（M_{305a}）的一个段落。鹆鸰是造物主宠爱的鸟，当它主子的儿子死去时，它哭泣过度以至失去色彩："它多年来一直悲哀不止，泪如泉涌，久而久之，它那橙、黑、红、绿的亮丽色彩都消退殆尽。此外，眼睛带上了灰蓝圆环，趾甲变宽"（Ogilvie，第 69 页）。因此，就羽毛关系而言，鹆鸰是失色鹦鹉的形象。

在圭亚那，小鹆鸰似乎是禁忌的对象，可同热依人那里敲打负子袋鼠肉的禁忌相比拟（CC，第 225～226 页）。卡利纳人说，谁吃了这种鸟的肉，谁就会死于"盛年"，或者用我们的话来说，死于青春年华（Ahlbrinck，词条"kuyakeń"）。

如果说烟草的烟向善良精灵发出温文邀请，那么，像我们下面要考察的另一个图库纳人神话（M_{318}）所解释的，正是靠了甜辣椒的致窒息烟，人灭绝了邪恶的、食人的并在闲暇时监视他们的精灵族。从那时起人制作的树皮服装模仿他们的外表，能够成为他们的化身。事实上，在少女的入会仪式上，客人穿上服装，攻击并毁坏主人的小屋，这仪式象征着人发动斗争来保护成年少女，免受精灵在这期间危害她的生命（Nim.：13，第74、89页）。因此，我们可以看出，通过什么途径能够重建图库纳人神话M_{304}和查科烟草起源神话间的完全对应关系。甜辣椒的烟是烟草的烟的反对者，但因为它被用于同超自然精灵交换树皮服装（这些服装因吸入烟草的烟而获得），所以，它也代表树皮服装的相反者。因此，从意识形态上来说，树皮服装的神话应用处于烟草应用的同一边。

劈裂型音响产生者在M_{24}和M_{304}中重复出现，乍一看来令人惊讶。M_{24}的音响产生者是用来发现蜂蜜的幸运乐器，它是食人女魔通过在火柴上被害而实现的逐次化身的乐器。M_{304}的音响产生者直接把食人女魔引到这火柴上。但是，这次是个真正的乐器，尽管它在图库纳人乐器中无等当物——然而，他们在热带美洲属于乐器较丰富的种族——这时乐器在世界的这个地区极为罕见，以致伊齐科维茨（Izikowitz）的经典著作（第8～9页）仅在**clappers（响板）**：“两块相互撞击的木块”名下引用了两条参考文献，其中一条是有疑问的，另一条关涉模仿鸟叫。因此，这个图库纳人神话似乎设想一种想象的乐器，它对后者的制作做了细致描绘。③

然而，这乐器是存在的，除了在图库纳人那里，但至少在博罗罗人那里，他们恰恰赋予其同样的形式，只是他们用竹子而不是embaúba的中空树干。在博罗罗语中，这乐器称为/parabára/，这名词也标示一种小野鸟，

③ 然而，在图库纳人、阿帕莱人（Aparai）、托巴人和谢伦特人那里也表明过一种同样类型的器具，但用做弹弓（Nim.：13，第123页和注㉓）。

因为 E. B.（第 1 卷，第 857～858 页）说，这种鸟的叫声如竹子的劈裂声相似。这种解释并不令人信服。因为人们还把树鸭（*Dendrocygna viaduta*）的本地名/irerê/解释为一个拟声词，这种鸟的叫声同口哨的比较（Ihering，词条“irerê”）并不使之同干劈裂引起的声音相一致。

/parabára/在博罗罗人仪式中的地位和作用也让人感到捉摸不定。据科尔巴齐尼（2，第 99～100 页；3，第 140～141 页）说，这乐器用沿纵向在 30～50 厘米长度上裂开的竹竿制成，当人们搅动它们时，它们产生不同音高的声音，视截痕远近而定。它们用于新首领的授职仪式，它总是在葬礼的场合举行。新首领化身为同名乐器发明者英雄帕拉巴拉（Parabára），在墓地，男男女女围着他跳舞，在众人簇拥下，他摇动这些竹器，最后，他们把它们放在坟上。/parabára/属于奉献给新首领（总是来自塞拉偶族）的礼物之列，赠送者为交替的图加雷偶族的成员。

《博罗罗人百科全书》（*Encyclopédie Bororo*）详确说明，/parabára/的庆典是图加雷偶族的 apiboré氏族的特权。作为精灵/parabára/的化身的祭司从西面进入村子，每人双手握一根开裂的竹管；他们向墓地前进，围绕墓地转多圈，当名叫帕拉巴拉·埃梅吉拉（Parabára Eimejera）的仪式主持人（如古代文献资料所指出的，在登位过程中村长不在场）在竹器开裂声的伴奏下向两个偶族的成员宣布到达时，他们被人团团围住。仪式结束时，祭司把这竹器放在坟上，然后离开（E. B.，第 1 卷，词条“aroe-etawujedu”，第 159 页）。

《博罗罗人百科全书》没有就首领的授职仪式提到/parabára/，所以，也许由于这种仪式与葬礼必须相伴共存，因此，这两个撒肋爵会神父首先认为，应当把在一种仪式上出现的东西同另一种仪式联结起来，不伴随有授职仪式的葬礼已在圣洛伦索河的一个村子（不是我已待了 30 年的、在同一地区的那个村子，这个地区远离传教士控制的范围）里观察到，并已拍摄了照片。尸体暂时埋葬在村子中央地方，过了 15 天左右之后，作为

神秘器物化身的服饰加身的舞者检查尸体，看看尸内是否已充分腐败。他们多次作出否定的结论，因为对于仪式的进行来说，这是必要条件。其中一人身体上涂着白泥，围着坟奔跑转圈，一边跑一边叫唤死者，试图以此把亡灵引出坟墓。在这期间，其他人摇动开裂的竹竿，让人听到干裂声（Kozak，第 45 页）。④

也许这涂抹泥土的舞蹈者/aigé/：面目可憎的水妖的化身，而菱形体模仿它的叫声。如果说如我们的原始资料所提示的，他的步态旨在引诱亡灵离开坟墓，因此离开村子，以便追寻彼岸世界中的神秘器物，那么，/parabára/的劈裂声可能是催促这种分离或者向其致敬，而这分离也是团聚（按照它在此的处境的观点）。《博罗罗人百科全书》第 2 卷可能包括尚未发表过的/parabára/起源神话。因此，在这本书出版之前，对博罗罗

④　像博罗罗人一样，加利福尼亚南方的许多部族的葬礼也极其复杂，目的在于阻止死人回到活人中间。他们两种成对的舞蹈，分别称为"回旋的"和"为了灭火"。在后一种舞蹈中，萨满用手足熄灭火，在这两种舞蹈中，他们都用两根棍棒相互撞击（Waterman，第 309、327～328 页和图版 26、27；Spier：1，第 321～322 页）。然而，毫无疑问，加利福尼亚是/parabára/型乐器的首选地，从南方的约库特人（Yokut）直到生活在俄勒冈州的克拉马特人（Klamath），到处可以看到这种乐器（Spier：2，第 89 页）。美国人种学家把它称为"clap rattle"（拍响器）或"Split rattle""裂响器"。在波莫人（Pomo）（Loeb，第 189 页），尤基人（Yuki）和迈杜人（Maidu）（Kroeber，第 149、419 页和图版 67）那里，也发现有这种乐器存在。诺姆拉基人（Nomlaki）（Goldschmidt，第 367～368 页）用老竹制作这种乐器，这种竹产生于温带地区。克罗伯（第 823、862 页）称，这是加利福尼亚州中部地区的典型乐器，在那里，它仅用于跳舞蹈，但决不用于青春期仪式和萨满仪礼。克拉马特人是从更南边的皮特河各部落假借来这种乐器的，在他们那里，它只用于"Ghost dance"（鬼舞），这种弥赛亚祭礼大约在 1870 年出现（Spier：2，同上）。

人仪礼的解释上，我们不想走得更远。我们仅仅指出，按照提供给诺登许尔德的一则讯息，玻利维亚的雅内瓜人（Yanaigua）在某些仪礼中利用一种响板型乐器（Izikowitz，第 8 页）。马托格罗索南方的特雷诺人也和着拍击棒跳舞，这种棒葡萄牙语称为 bate pau，但不知道这名字是什么意思（Altenfelder Silva，第 367～369 页）。最近还观察到卡耶波—戈罗蒂雷人的一种所谓/men uêmôro/的节庆，邻近的乡民也称之为 bate pau。青年男人排成两个一行，把两根约 50 厘米长的棒相互撞击。舞蹈彻夜不停，结束于和一个妙龄少女交媾，她是"节日女主人"，这个职位按父系由女人继承，因此，她继承自父亲的姊妹，再传给兄弟的女儿。不言而喻，这女人不能再说自己是贞洁的了。按照卡耶波人的习惯，她因此只有结成二等姻缘的份。然而，在这特别的但讲究的结婚场合，却有 *bate pau* 介入，这里尚未到青春期的新娘正式说来仍是处女（Diniz，第 26～27 页）。可能南方的瓜拉尼人也在仪式中应用过这种类型音响产生器，因为姆比亚人描写过一个重要的女神，她每天手都握着一根棒，摇晃它们，把它们相互撞击。提供这条讯息的沙登（5，第 191～192 页）指出，这两根交叉的棒可能是著名的瓜拉尼十字的起源，这给古代传教士的想象留下了十分深刻的印象。

乌依托托人相信踩脚印可以同冥府的祖先建立联系，祖先们登上地面瞻望为他们举行的节庆，他们自己也用"真正的"言语进行庆祝，而人这时用乐器谈话（Preuss：1，第 126 页）。一个马塔科人神话（M_{306}）说，在毁灭大地的一场大火之后，一种小鸟/tapiatson/在一棵葫芦树（种名 *Cucurbita*）的焚烧过的树桩边擂鼓，就像这些印第安人在角豆（种名 *Prosopis*）成熟时所做的那样。这树干长大了，变成一棵叶冠宏伟的参天大树，用浓荫庇护新生的人类（Métraux：3，第 10 页；5，第 35 页）。

这个神话令我们唯一地联想起 M_{24}，在那里，拖鞋的劈啪声也旨在催促英雄和另一种野"果"：蜂蜜相会。在塔卡纳人神话中，另一种鸟即啄木鸟（我们知道它是蜂蜜的主人）击鼓：它用喙打击一个女人的陶罐，以

便给她迷路的丈夫引路（M_{307}；Hissink-Hahn，第 72～74 页；亦见乌依托托人，载 Preuss：1，第 304～314 页）。在 M_{194}—M_{195} 中，这个促成团聚的角色也由啄木鸟承担，或者它把一个丈夫带回到妻子那里，或者它帮助神性兄弟重返超自然世界。更切近地把 M_{307} 中击鼓的团聚功能和南方瓜拉尼人起源神话（M_{308}）中籽粒在火中开裂的劈啪声所起的作用相比较，是很有意思的。后者的爆破力足以把神性兄弟的弟弟送到水的另一边，他的哥哥已在那里（Cadogan：4，第 79 页；Borba，第 67 页）。我们满足于指出这个问题以及在博罗罗人那里（M_{46}）同一题材的三重反转：两兄弟被祖母在火中遗骸发生的喧闹开裂弄瞎了眼，而祖母又在水中复生（**分离/团聚；动物/植物；在水中/在水上**）；卡拉帕洛人异本 M_{47}：两兄弟分别是太阳和月亮，弟弟被祖母的一根骨头击中，"这些骨头在火中嗒嗒跳舞"，这根骨头就是从火中弹出来的，结果弟弟被打下了鼻子，于是决定升上天去（参见 CC，第 166～167、229 页）。要对这题材做完整的研究，应当诉诸北美洲的版本。例如，佐尼人的冬季礼仪神话说，人借助投入水中的一把盐发出的喧闹的爆裂声，重又占有了被乌鸦夺去的猎物（M_{309}；Bunzel，第 928 页）。[5]

因此，一系列不连续的音响，诸如击鼓、木块撞击、水中爆裂或竹管开裂产生的音响以各种判然不同的形式在仪礼中和在神话表示中起着含混的作用。图库纳人的一个神话把我们引向探究博罗罗人的/parabára/，尽管他们自己也不知道这种乐器。他们至少在一个场合利用撞击的棒。我们知道，这些印第安人极其重视少女青春期仪式。一旦一个少女察知月经初潮的征象，她就卸下其全部装饰品，把它们显眼地悬挂在茅舍柱子上，然后躲进邻近的灌木丛。当母亲来到时，她看到了这些装饰品，明白发生了

⑤　蒂姆比拉人为了驱赶谷物上的寄生虫，跳舞时还一边拍手（Nim.：8，第 62 页）。密苏里河上游的派威人女子在种植和收获豆时用脚踩河水，以便发出喧闹声（Weltfish，第 248 页）。

什么，遂去寻找女儿。女儿把两块干木块相互撞击，以此响应母亲的召唤。于是，这母亲奋力在这少女的隐蔽地围起隔离墙，一直干到夜幕降落。从这时起，在两三个月时间里，这少女一直保持独居，对什么也不看不听，除了母亲和姑妈之外（Nim.：13，第 73～75 页）。

这样回到图库纳人，又给我们提供一个适当机会，可以来介绍一个神话，而不了解它，就无法进一步讨论 M_{304}：

M_{310} 图库纳人：吃小孩的花豹

长时期以来，花豹佩梯（Peti）一直杀小孩。每当听到一个小孩因为父母让他独自留在家里而哭泣时，这野兽便化身为母亲，诱拐这小孩，对他说："把你的鼻子贴在我的肛门上！"于是，它放一个屁，在他吃下这屁后，就把他杀死。造物主迪埃（Dyai）决定化身为一个小孩。他带着投石带，待在一条小路旁，开始哭泣。佩梯跟踪而至，把他放在背上，命令他用鼻子贴住肛门，但迪埃小心避开，花豹放起响屁，却一无用处。每一次，它都跑得更快。当路过的人问它，它把"我主"（造物主）带往何方。这时佩梯才明白带的是谁，便央求迪埃下来，但后者不答应。这野兽改道行进，穿过一个洞穴，进入另一个世界，同时一直哀求迪埃离去。

按照造物主的命令，花豹回到了他们相遇的地方。那里有一棵树 /muirapiranga/，树干上穿有一个孔，孔壁平滑。迪埃强迫花豹把手臂穿进去，把它们牢牢缚在孔中。这头野兽用从另一面伸出来的爪握住舞棒，这是一根中空的竹管，它开始唱起歌来。它叫蝙蝠来给它擦洗后背。也是花豹氏族成员的其他恶魔轮流赶来给它吃的东西。今天有时我们仍可听到它们在一个古老种植园附近的树林地带中的一个名字叫 /naimèki/ 的地方发出喧哗……（Nim.：13，第 132 页）

这个神话给 M_{304} 的植物三元组又添加了第四种树/muirapiranga/或/myra-piranga/，字面意义为“红木”。这种豆科山扁豆属（*Caesalpina*）树无非就是巴西人所称的著名的“炭木”（bois de braise）。这种树木木质非常坚硬，纹理精细，适合多种用途。图库纳人把这种木头和骨一起用来制作鼓槌（Nim.：13，第 43 页）。图库纳人的皮鼓无疑起源于欧洲，在这神话中还出现了另一种乐器，它悬挂在 M_{304} 中开裂的中空树干上：节奏棒/ba:ʹ/ma/，它是花豹氏族专用的，可能其他一些氏族也用。它是一根长长的竹（*Gadua superba*）竿，长达 3 米。上端带有约 30 厘米的槽口，代表鳄鱼的嘴，并有齿或无齿，视这乐器被说成是“雄的”还是“雌的”而定。在鳄鱼嘴的上面，可以看到一小恶魔面具，沿竹竿长度装饰铃和隼羽饰品。这些乐器总是一雄一雌成对使用。演奏者相向而立，把他们的竹竿交错，斜向地敲击地面。当内部隔离墙未撤除时，音调保持微弱（Nim.：13，第 45 页）。⑥

我们上面已把特姆贝—特内特哈拉人蜂蜜（节）起源神话（M_{188}—M_{189}）、查科烟草起源神话（M_{23}—M_{24}、M_{246}）和树皮服装起源神话（M_{304}，如下面将会看到的，它反转了真正的起源神话）归并成一组。这个运作产生于一个三重转换：

（a）花豹：　　平和的⇨攻击性的；

（b）鸟：　　　金刚鹦鹉、鹦鹉、长尾鹦鹉⇨鸟鸟；

（c）鸟的食物：甜的花⇨芳香的籽粒。

---

⑥　这与博罗罗人用卷起的席子拍打地面产生的“微弱喧嚷”相比也应是非常微弱的。博罗罗人用这种喧嚷报告水妖/aigé/离去，以便女人和孩子能从容地从躲藏的茅屋中出来。我们将会注意到，装扮“aigé”的演员力图撞倒在入会过程中的男孩，而后者希望教父和男性亲属来防止他们跌倒，因为那将是严重的凶兆（E. B.，第 1 卷，第 661～662 页）。这个插段似乎是对图库纳人那里的少女入会式的某些细节的几乎一字不改的换位（Nim.：13，第 88～89 页）。

我们马上可看到，M_{304}和M_{310}之间存在转换关系。不过我们不再等待了，现在就可利用这种转换关系来加强联结查科神话和图库纳人神话的纽带。因为，如果说如已经表明的那样M_{310}的乐器转换了M_{304}的乐器，那么，它们又一样回复到中空的树干（在M_{24}中转换成中空的坑），后者在M_{23}、M_{246}用做食人花豹的受害者的隐藏所，并使这花豹丧失。这相当于下列转换：

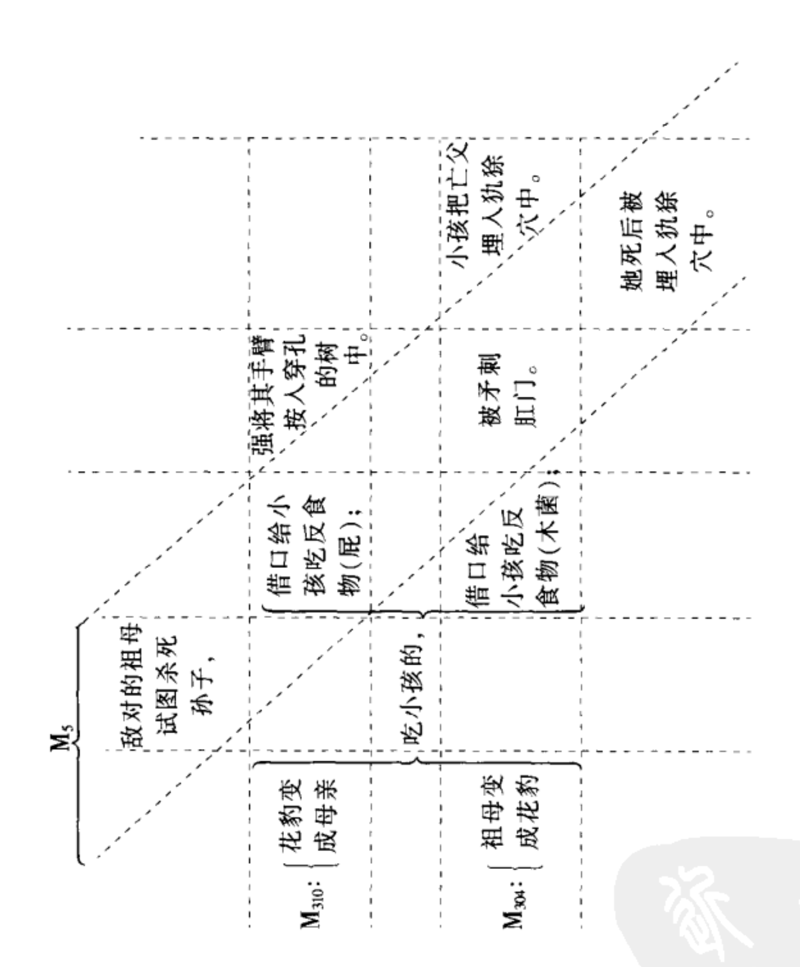
M_{23}、M_{246}（中空的树）⇨ M_{304}（开裂的树干）⇨ M_{310}（中空的竹）

这组转换就乐器关系而言是同质：开裂的树干和中空的竹都是音响产生器，并且我们已独立地证实，在查科神话中，掏空的树干、蜂蜜酒槽和鼓之间存在同系关系（本书第90页）。我还将回到这个方面上来。

现在我们把M_{304}和M_{310}叠加起来。乍一看来，似乎出现了一个复杂关系网，因为，如果说这两个神话的组合链以惯常方式借助某些转换重现，那么，它们在一个重合点上产生一个聚合总体，它等当于一个博罗罗人神话（M_5）的组合链的一部分，而我们在上一卷的一开始就已表明，这个博罗罗人神话是参照神话（M_1）的一种转换。因此，经过的全部情形似乎是：我们的研究在向其出发点倒退而又折返之后，按螺旋形展开，一下子重又走上渐进的步伐，同时使一条早先轨道的长直段变得弯曲（见第383页的表）。

因此，按照我们所采取的观点，M_{304}被同M_{310}相接合，或者它们各都独立地被同M_5相接合，甚或这三个神话被接合在一起。如果我们大胆地把查科的花豹和（或）烟草起源神话全部连成一体而成为一个“元型神话”（archimythe）［就像语言学家所说的“元型音素”（archi-phonèmes）］，那么就可以得到另一个系列，它与前面的系列相似：

妻子和母亲变成花豹，	是吃丈夫和小孩的，	用经血毒害丈夫	在城中或死在带刺的中空树干上（或因爪子被卡牢而遭囚禁）。



M5
敌对的祖母试图杀死孙子，
吃小孩的，
M310：
花豹变成母亲
借口给小孩吃反食物（屁）；
强将其手臂按入穿孔的树中。
M304：
祖母变成花豹
借口给小孩吃反食物（木薯）；
被矛刺肛门。
小孩把亡父埋入犰狳穴中。
她死后被埋入犰狳穴中。

因此，这里我们又遇到一个已经讨论过的问题，即由唯一神话构成的组合链和通过垂直截切由多个神话叠加而成的组合链所获得的聚合总体之间的互易可逆关系，两者由转换关系联结。不过，在目前的情形里，我们至少可一瞥我们还仅仅考察了形式方面的一种现象的语义基础。

我们还记得，M_5（其组合链在此让人觉得重新截切了其他神话的组合链）考虑到了疾病的起源，疾病以邪恶和隐蔽的形式确保从生到死的过渡，把现世和来世结合起来。其他神话的意义也是如此，因为烟草以良善的、明确的形式起着类似的作用，就像 M_{310} 中节奏棒的使用（也许甚至还关涉其起源），这可以图库纳人仪式得到证实，因为这次关涉实际的乐器。M_{304} 的虚幻的乐器（不过，它在美洲乐器中实际上是有地位的）起着相反的作用，即不是结合，而是分离。然而，这种作用也是良善的和明确的。这作用不施加于已制伏的恶魔（通过用树皮服装模仿其外形，就像仪式所做的那样），也不——按 M_{310}——施加于被树干有效地囚禁住的恶魔（树干像枷一样锁住其腕），而施加于因滥用带皮的树而逃避一切控制的恶魔：不是由人用法术变出的恶魔幻影，而是变成真正魔鬼的人。



因此，我们现在已拥有相当坚实的基础，可以把这比较推广到 M_5、M_{304} 和 M_{310} 这三个神话的中心区域以外，也可以尝试整合某些方面，这些方面为某个神话所固有，但乍一看来它们处于边际地位。我们首先来看 M_{310} 中关系哭泣婴儿的初始插段，因为这个小角色在我们已是老相识，还因为，我们既然已就其他例子大大推进了对他的解释，所以更心安理得地可以采取一种怪异想法，即到一个遥远神话体系中去做迅速的周游，在这个体系中，哭泣者的相貌很容易辨认，因为他扮演着第一线上的角色。我们不想证明这种做法的合理性；我们知道，这同结构方法的稳当应用不相调和。在这种非常特异的场合，我们甚至不想援引我们的一个坚定信念作为佐证：

日本神话和美洲神话各自都利用过非常古老的旧石器时代的题材资源，而后者曾构成各个亚细亚群体的共同遗产，它后来在远东民族和新大陆民族起着作用。神话学的现状还不容许我们支配这个假说。我们现在不探讨它，仅仅满足于指出，这种情形情有可原：我们很少容忍这种脱离常规，而如果我们这样做了，则这主要是作为一谋略，因为这种脱离常规实际上起到走捷径的作用，以便比沿其他途径更快而又更省力地到达目的地，同时也无须读者多花额外的工夫。

M_{311} 日本：哭泣的“婴儿”

神伊泽奈宜（Izanagi）在妻子与姊妹伊泽并（Izanami）死后给他的三个孩子瓜分世界。他把太阳分给从他左眼中产生的女儿天照（Amater-asu），放置于天空，把月亮给予从右眼出生的儿子月由三（Tsuki-yomi）放置于海洋。他把大地给予另一个从鼻涕中产生的儿子宗佐野川（Sosa-no-wo）。

在这个时期，宗佐野川已处于盛年，胡须已长到长达 8 撮。然而，他忽视了作为大地主人的职责，只是叹息、哭泣和发怒。父亲询问时，他解释说，他所以哭泣，是因为他想到冥界去同母亲团聚。于是，伊泽奈宜恨儿子，驱逐他。

他自己也想重见亡妇，但他知道，她不过是一具膨胀化脓的尸体，栖止着八个雷神：头、胸、腹、背、臀、手、足和阴户……

宗佐野川在被放逐到另一个世界之前，得到父亲恩准，先到天上与姊妹天照话别。但在那里，他匆忙之中玷污了稻田，震怒的天照决定躲进洞穴，使世界失去光明。为了惩罚兄弟的过失，他最后被赶入另一个世界受苦受难。（Aston，第 1 卷，第 14～59 页）

这个片段简括地扼述了一个相当有分量的神话，把它同某些南美洲传说[⑦]做比较，是很有意思的：

M_{86a} 亚马逊：哭泣的婴儿

黑花豹尤瓦鲁纳（Yuwaruna）娶了一个女人为妻，她妄想勾引丈夫的兄弟。他们一怒之下杀死了她，因为她已有身孕，他们便打开尸身腹部，从中出来一个小男孩，他跳入水中。

这婴孩不无痛苦地被抓获，因而“像新生儿似的啼哭”。人们召集了所有动物来哄他，但只有小猫头鹰通过向他披露其身世才使他安静下来。从此之后，他只知道为母亲报仇。他把花豹一头接一头地全部杀死，然后他升上天空，变成虹霓。正是因为睡着的人听不到他的召唤，所以，他们的寿命从此之后便缩短了。（Tastevin：3，第188～190页；参见CC，第215～218页）

奇曼人和莫塞特纳人有一个几乎一样的神话（M_{312}）：一个被母亲丢弃的小孩不停地哭；他的眼泪变成雨，而他自己变成了虹霓后又使雨消失（Nordeskiöld：3，第146页）。然而，在日本人那里，宗佐野川最终被放逐到另一个世界去时也伴随着雷雨。神需要一棵树，人们不给他，而为了得到保护，他发明了用禾秆做的大檐帽和防雨斗篷。从那时起，人们就不得闯入这样穿戴的一个人的住房里。宗佐野川在到达最后归宿之前，先杀死了一条杀人蛇（Aston，同上）。在南美洲，虹霓是一条杀人蛇。

---

⑦ 北美洲的传说也可比较，例如，一个关于野兔皮德尼（Dené）的神话（在下一卷里还要碰到它）就有这样一个段落：“（造物主）同他姊妹库尼安（Kuñyan）交媾而生出一个儿子，这个儿子不开心而不停地啼哭”（Petitot，第145页）。

M_{313} 卡希纳瓦人：哭泣的婴儿

一天，一个孕妇去打鱼。在这期间，暴风雨大作，她腹中的胎儿不见了。几个月之后，这婴孩出现了，已经长大了一点：这是一个桀骜不驯的哭泣者，不让人安宁生息。人们将他抛入河里。两相一接触，河立时干涸。至于他，已杳无踪影，登上了天。（Tastevin：4，第 22 页）

塔斯特万根据一个类似的佩巴人（Peba）神话提出，这里可能事关太阳的起源。我们还记得，一个马希昆加人神话（M_{299}）区分了三种太阳：我们的太阳、冥界太阳和夜晚天空的太阳。在起源上，这后者是个烧火的婴儿，使母亲生他时死去，他的父亲把月亮弄出地球，以免她被火烧。至于第二个太阳，他像宗佐野川一样也去冥界同亡母相会，他在那里成为有害的雨的主人。宗佐野川的母亲的尸体令人生厌，而冥界太阳母亲的尸体相反则美味可口，以致它提供了最早人肉餐的菜肴。

这一切神话，无论日本人的还是美洲的，都惊人地忠实于同一图式：哭泣的孩子是个被母亲抛弃或者遗留的婴儿，而遗留只是把抛弃的日子提前；甚或，尽管他已到达相当年龄，一个在这个年龄的正常孩子已不需要父亲继续照料。这种对于家庭聚合的过分欲求（这些神话故意将它置于水平层面上，它产生于母亲的远离）到处都引起宇宙型的、垂直的分离：哭泣的小孩登上了天，在那里引起一个**腐烂的**世界（雨水、肮脏、虹霓引起疾病、短寿）；或者在对称的异本中，**不让世界被烧毁**。至少美洲神话的图式是这样的，而在日本神话中，这图式被一分为二，并反转过来，在那里哭泣的神毕竟远走高飞，因为他的第二次分离采取游历的方式。尽管有这个差异，我们还是可以认识到，在哭泣小孩这个角色背后，有一个反社会英雄（从

他拒绝被社会化这个意义上说）的角色，他紧紧地依附于自然界和女性世界。在参照神话中，他为了返回母方而犯乱伦罪，在 M_5 中则不管已到了加入男人房舍的年龄，却还赖着住在女性茅舍里。按一种判然不同的方式进行推论，我们得出这样的结论：疾病起源神话 M_5 隐含地关涉疾病起因虹霓的起源（CC，第 322～327 页）。从这个推论，我们借助刚才发现的幽居男孩和哭泣婴儿间的等当关系（这些神话把他们安排为同一个气象现象的起源），现在可以得到一个附加的证明。

在从这个对比中找出一些结论之前，应当先来考察一下 M_{310} 的一个插段，在这个插段中，蝙蝠擦洗花豹的后背，而我们记得，花豹嗜食小孩，用屁把他们闷死。现在要来说明蝙蝠在这些神话中的地位，是困难的，因为几乎从来就没有过关于这个动物种的提示。然而，在热带美洲，翼手目有九个科和一百个种，它们在尾巴、外貌和食谱等方面都不同：有些是食虫的，另一些是食果的，最后还有一些（种名 *Desmodus*）是吸血的。

因此，我们可以来揣测一下“melero”的两个女儿（她们是 M_{197} 中多色的女人金刚鹦鹉）之一转换成蝙蝠［一个塔卡纳人神话（M_{195}）对之做了例示］的理由：或者是，所关涉的蝙蝠种以花蜜为食，就像常见的情形那样；或者是，它如同蜜蜂那样栖息在中空的树里；或者出于截然不同的理由。为了支持这种联系，人们指出：一个乌依托托人神话（M_{314}）（痴迷蜂蜜的少女的题材在其中短时间出现）用食人蝙蝠取代蜂蜜（Preuss：1，第 230～270 页）。然而，一般说来，这些神话主要把这些动物同血和身体的开孔联结起来。蝙蝠使一个印第安人发出第一阵笑，因为它们不知道分解的语言，只能用搔痒来同人沟通（卡耶波—戈罗蒂雷人，M_{40}）。蝙蝠从一个吞吃年轻人的食人魔的腹腔中出来（谢伦特人，M_{315a}；Nim.：7，第 186～187 页）。吸血蝠 *Desmodus rotundus* 产生于被印第安人杀戮的魔鬼艾特萨萨（Aét-sasa）的家属的血，艾特萨萨砍下印第安人的头，以便改变他们的头颅（阿瓜拉纳人，M_{315b}；Guallart，第 71～73 页）。一个蝙蝠恶魔与一个女人结婚，因

她拒绝提供食料而恼怒，遂砍下印第安人的头，把头颅堆积在他栖息的中空的树里（马塔科人，M_{316}；Métraux：3，第 48 页）。

哥伦比亚圣玛尔塔山脉的科吉人设想了蝙蝠和经血之间的更确切联系："是不是蝙蝠叮咬了你？——当女人们想知道她们中的一个人是否不舒服时，就这样问道。年轻男人谈到适婚少女时说，因为蝙蝠已叮过她，所以她已是一个女人了。祭司在每所茅舍上方放置一个线十字，它既代表蝙蝠，又代表女人性器官"（Reichel-Dolmatoff，第 1 卷，第 270 页）。饶有兴味的是，这种性象征还存在于阿兹特克人那里，他们认为，蝙蝠起源于他们信奉的主神克扎尔科亚特耳（Quetzalcoatl）的精子。[8]

这一切为什么会令我们感兴趣呢？**一般认为，蝙蝠造成身体开孔，流出经血，而在 M_{310} 中，蝙蝠转换成为造成身体闭合，重新吸入粪便。**我们应当注意到，这种三元转换也适用于花豹，尤其攫夺哭泣婴儿的花豹，这样，它就取得了完全的意义。因为，我们认识这种食人兽。我们初次见到它，是在一个瓦劳人神话（M_{273}）中，在那里，花豹化身为祖母（在 M_{310} 中为母亲，但她是对 M_{304} 的祖母花豹的再转换）而攫取哭泣婴孩，在这小姑娘长大后便吃她的经血（而不是它自己放屁来杀死小孩，再吃他）。因此，与一个女人相对，M_{273} 的花豹的行为如同蝙蝠，而在 M_{310} 中，蝙蝠与花豹相对，采取与花豹相关但相反的行为，如果花豹已成为人类的话。

然而，M_{273} 属于与蜂蜜起源神话相同的转换组。M_{310} 则居于与烟草起源神话相同的转换组。因此，可以证明，在从蜂蜜过渡到烟草时，有下列方程成立：

（1）**（经血）**　　　　　　　　　　　　**（粪便）**

［花豹：不舒服的少女］：：　　　［蝙蝠：花豹］

由此可见，我们可以独立地理解 M_{273} 和 M_{24}（烟草起源神话，其中一头女

---

⑧ 澳大利亚那里有一种信条认为，蝙蝠产生于入会式期间割下的包皮，这种动物意味着死亡（Elkin，第 173、305 页）。

人花豹用经血毒害丈夫）：

（2）**（蜂蜜的起源）** **（烟草的起源）**

［经血：食物］：： ［经血：粪便］

换言之，如果说蜂蜜是两个端项的连接者，那么，烟草通过合并邻项而使中间项分离。

在穿播了这个蝙蝠插曲之后，我们现在可以回到哭泣的婴儿。

两个图库纳人神话 M_{304} 和 M_{310} 共有食人题材和排泄物题材；或者，在 M_{304} 中，祖母花豹倾向于把已故儿子的肝——与血、更具体地与经血等同的内脏——当做一种也是反食物的树麻菇（CC，第 222～223、233～234、235～236 页）；或者，在 M_{310} 中，一头花豹盗用母亲的角色，强迫婴孩吸入他屁股放出的气体。但是，无论瓦劳人的和图库纳人的花豹以人肉或经血为食，还是反过来提供腐烂物作为食物，它们都属于一大族其中也包括狐和蛙的迷恋小孩哭声的动物；蛙也嗜吃新鲜肉，但取隐喻的意义，因为它贪求的不是哭泣的婴儿，而是青春少年，它将以之作为情人。

凭着这个成见，我们又看到了已以另一种方式加以证实的（本书第310 页），哭泣、喧哗和排泄物之间的等当关系：两个项可以互换，视神话选取声的、食物的还是性的代码去加以表达而定。因此，哭泣婴儿的题材所提出的问题又是在问，为什么一个给定神话选择用声的代码来给在其他神话中借助实际的乱伦（M_1）或象征的乱伦（M_5）加以编码的一个神话题材（mythème）——幽居男孩的角色——进行编码。

这个问题对于诸如 M_{243}、M_{345}、M_{273} 等神话依然存在。不过，在我们所考察的场合里，可以看出一种可能的回答。实际上，两个关于食人花豹的图库纳人神话对乐器做了类似的处理，一个是假想的，另一个是实际的，而从语义功能来说，以及就乐器类型而言，两者构成对立的对偶。M_{304} 的乐器（我们已将之与博罗罗人的/parabára/相比）仅仅是一根自然地中空的

树干，它沿长度部分地开裂，通过把它斜向地打击土地或掷向地面来使它振动。它所产生的音响把人类本身（但已变成魔鬼）同人类社会分离开来。M_{310}的乐器即由囚禁的花豹演奏的节奏棒是竹竿（禾木科植物，南美洲印第安人像植物学家一样未把它归类于树），它也是天然地中空的，通过把它垂直地敲击地面但不脱手来使它发音。这种乐器的应用给花豹带来的结果乃同刚才赋予响板的结果相对称。节奏棒把魔鬼（已转变成人）同其他魔鬼相结合：它把其他魔鬼引向接近人而不是远离人。

事情还不止于此。节奏棒本身还显现了同一种乐器结成相关而又对立的双重关系。这后一种乐器我们从本书一开始起就断断续续遇到，我们还看到它出现在蜂蜜起源神话的第二线上。我想说的这种乐器是鼓，它也是用中空树干做的。这些神话把中空树干用于各不相同的功能：蜜蜂筑巢，蜂蜜酒的槽，木鼓（按照M_{214}由槽转换而成），食人花豹的受害者的躲匿处，对于这同一花豹以及对于痴迷蜂蜜少女来说的陷阱……木鼓和节奏棒都是中空的圆筒：短而粗，或者长而细。一者被动地接受棒或槌的打击，另一者由一个演奏者的手操纵，放大并延长手势，把引起它发音的打击一直引到惰性的地面。因此，如果说响板既同节奏棒也同鼓相对立——因为后两者在内部并在整个长度上中空，而它在外部、横向地并仅在部分长度上开裂——那么，鼓和节奏棒也相互对立，因为它们分别为较粗或较细的、较短或较长的、被动或主动的。

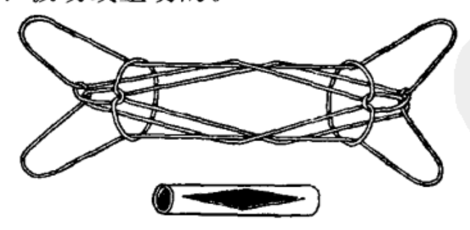


图 17　蜂蜜，或中空的树。瓦劳印第安人的线绳游戏图

（据罗思：2，第 525 页，图 288）

这个三角体系中的主要对立即鼓和响板的对立间接地产生于一个瓦劳人的神话。这里只要从它摘出一个插段就够了。

M_{317} 瓦劳人：科罗罗曼纳冒险记

一个名叫科罗罗曼纳（Kororomanna）的印第安人一天杀了一头吼猴。在回村途中，他迷了路，于是在一棵临时选定的树下过夜。很快，他发觉，他选错了野营地，它正在魔鬼经常出没的路的中央。这种路根据音响辨认。音响是这些魔鬼发出的，它们居住在树林中间，夜间不停地打击围住它们的树的枝杈和树干，由此产生各种各样干裂声。

科罗罗曼纳十分烦恼，何况吼猴尸体在体内积聚的气体的作用下开始肿胀。科罗罗曼纳害怕魔鬼来吃他的猎物，遂用一根棒做武器守卫在猎物近旁，尽管气味难闻。最后，他安静下来睡了，但又被魔鬼打击树发出的音响惊醒。这时，他想戏弄它们，对每一次打击都以棒打猴腹作为响应。这样便发出一连串 boum，boum 声，如同鼓声（瓦劳人用吼猴皮张皮鼓）。

魔鬼起先对响过自己引起的声音的这些音响感到好奇，最后发现了科罗罗曼纳，他对一头死兽发出这么大声响感到很好笑，遂发出响亮的笑声。魔鬼的首领为不能发出同样动听的音响而难过。但是，与凡人不同，魔鬼用一个红色斑点装做肛门。因此，它们在下面被堵塞。这不碍事，科罗罗曼纳答应钻刺魔鬼的后腿部位。他猛力用弧形木钻刺，一直穿过整个身体，从头顶出来。魔鬼痛恨科罗罗曼纳杀死了它，发誓让同伴报仇。此后，他便消失了。（Roth：1，第 126～127 页）

这个很长的神话插段证实了存在着人的乐器鼓（这里甚至被赋予了有机的性质）和棒撞击或打击发出的“魔鬼”音响之间的对立。[9] 由此可知，

节奏棒处于两者之间：礼仪乐器和魔鬼召唤器，后者仿照树皮服装，而 M_{304} 使之同/parabára/型响板相对立。

这里我要就节奏棒插上一段议论。

南方瓜拉尼人把指挥棒和节奏棒严重对立起来，指挥棒用 *Holocalyx balansae* 树的心切成，象征男性的能力，竹制的节奏棒则象征女性的能力（Cadogan：3，第95～96页）。当时男性的乐器是喇叭。这种对立常常从文献得到证实，一个特别令人信服的例证是沙登著作（4）《瓜拉尼人文化面面观》（*Aspectos fundamentais da cultura guarani*）中的一幅图版（第1版的图版14）。在这幅图中，可以看到五个凯奥瓦（Kaiova）印第安人排成一行，（其中一个小男孩）一只手拿着十字形物，另一只手拿着一个喇叭，接着的四个女人各用一节竹竿打击地面。[10]看来，就像更北面的瓜拉尤人一样，在阿帕波库瓦人看来，节奏棒的应用自有其特殊的功能：便于文明英雄或整个部落升天（Métraux：9，第216页）。因此，人们怀疑在南方瓜拉尼人那里存在过一三元乐器制，其中只有两种是乐器，被赋予互补的功能：指挥棒用来召集人（这也是亚马逊北方木鼓所履行的社会功能），喇叭用来使神下凡接近人，节奏棒用来使人升高而接近神。我已经强调了沙登的假说，按照它，瓜拉尼人的木十字架可能代表两根曾经各不相同、相互横击的棒。最后，瓜拉尼人关于充实的棒——即男性指挥权象征，和中空的管——即女性礼

---

⑨ 像这个瓦劳人神话所描绘的那样，魔鬼引起的音响也引发了细心观察者归诸花豹的音响："这种干裂声极富特征，花豹因重复发出这种声音而暴露其存在，它神经质地晃动耳朵，由此以较为抑制的方式产生响板的音响"（Ihering，词条"onça"）。按照里奥布朗库地区的一个传说，花豹夜里发出音响，因为它穿着鞋走路，而貘赤脚走路，因此悄无声息（Rodrigues：1，第155～156页）。

⑩ 玻利维亚的塔卡纳人称竹子的（中空的）箭为"雌的"，称棕榈木的（充实的）箭为"雄的"（Hissink-Hahn，第338页）。

拜仪式用乐器之间的对立引起了某些亚马逊部落用于社会学目的的对立（本书第354页），这是用做垂饰的硬石圆体之间的对立，视其纵向地钻孔（中空的）还是横向地钻孔（充实的）而定。

这样，我们看到了中空和充实间显现了一种辩证关系，这里每个项都有多种模态作为例示。我们现在局限于指出某些题材和一些可以进行研究的方向，主要是为了更好地把握这种辩证法在神话内部运作的方式。不过，这些神话远不止是在各自的结论中把可以还原为中空的管或开裂的棒的乐器对立起来。每个神话又引入的乐器最终都同这神话在另一个记叙阶段上规定的“树的模式”保持一种独特关系。

实际上，M_{304}和M_{310}使一棵或多棵树接受迥然不同的手术。在M_{304}中，几棵树（但起先只有一棵）被剥去皮。在M_{310}中，一棵树被钻孔。因此，一根纵向地剥皮的树干同一根横向地钻孔的树干相对立。如果我们用已经指出过的这两个神话出现的、也“用树干做的”乐器间的对立来完善这个对立，那么，我们便得到一个四项体系：

	M_{304}：	M_{310}：
树：	剥皮的树干	钻孔的树干
响器：	迸裂的树干	中空的树干

显然，这些关系构成一种交错配列。钻孔的树干和开裂的树干从下述意义上说相互响应：每一者都代表垂直于树干轴的开口，但时而在中间，时而在端末，以及或者是内部的，或者是外部的。联结剥皮树干和中空树干的对称关系更为简单，因为它回复到内部和外部的反转：被剥去树皮的树仍处于内部充实的圆柱体的状态，而其外部再也没有什么，而竹管是外部充实的包封，其内部唯有中空即一无所有：





双重对立：**外部空虚/内部充实**和**内部空虚/外部充实**是这组神话的一个不变性质，它产生于 M_{310} 为了反转树皮面具的“真正”起源所采取的方式，如同图库纳人在第三个神话中所叙述的那样：

M_{318}　图库纳人：树皮面具的起源

魔鬼从前生活在一个洞穴里。为了举行节宴，它们夜袭一个村子，夺取储存的熏肉，杀死所有居民，把尸体拖回洞穴里吃。

这时，村里来了一群访客。他们见状大吃一惊，于是跟踪运送尸体的踪迹，一直来到了洞穴门口。魔鬼们想攻击这些好事者。这些印第安人于是裹足不前，退回家里。

另一群旅行者在树林里宿营。他们中有一个孕妇分娩了。同伴们决定就此野营，直到她能重登旅途。但是没有猎物吃。大家全都空肚睡觉。夜里，他们听到刺鼠的啃咬声。这是一只大天竺鼠（*Coelogenyspaca*），他们包围它，把它杀了。

大家都吃这肉，只有产妇和丈夫没有吃。翌日，男人都出去打猎，留下母亲和婴儿守营。这时，她看到一个魔鬼在趋近。它对她说，昨夜被杀的天竺鼠是它的儿子，魔鬼们将要来为其报仇。没有吃过它的人为了得救应当爬上一棵规定树种的树，剥下身后的树皮。

猎人们回来，没有人相信她的诉述，他们甚至嘲笑她。当她听到

喇叭的召唤和魔鬼的嚎叫时，她想给同伴报警，但同伴睡得太深，她即使用树脂火把烧他们，也弄不醒他们。她咬了丈夫一口，他最后醒了，像梦游似的跟着她走了。两人带了小孩爬上这女人已仔细按标记辨认出的树，他们剥下了身后的树皮。天明后，他们从躲藏处下来，回到野营地：那里已空无一人，魔鬼杀死了所有熟睡者。这对夫妇回到村里向人诉述自己的遭遇。

听从一个老巫师的教导，印第安人种植了大量多香果。当它们成熟后，他们收成它们，并把它们运送到魔鬼洞穴附近，他们用 paxiubabarriguda（一种树干粗大的棕榈树：*Iriartea ventricosa*）的树干堵塞洞穴入口，只留下一个地方燃起大火。他们向火中抛入大量多香果，让浓烟进入洞穴。

立刻可以听到令人可怖的喧哗。这些印第安人允许来参加食人宴的魔鬼出来。但是，所有吃过人肉的魔鬼都死在洞穴里；人们根据它们面具上的纹路还能认出他们。当噪音停止后，在一个作为向导派出的奴隶耶瓜（Yagua）死于残存的几个魔鬼之手之后，图库纳人进入洞穴中，仔细观察各种魔鬼的特征面目：树皮服装今天还在复现这些面容。（Nim.：13，第 80～81 页）

这里我不打算详细分析这个神话，这会离题太远。我仅限于让读者注意剥下的树皮这个插段。一个年轻母亲（$\neq M_{304}$的年老祖母）像她的丈夫一样遵从婴儿出生后就同样地强加于他们（$\neq M_{304}$中嗜食人肉的年老夫妇）的饮食禁忌，成功地逃过食人魔鬼（$\neq M_{304}$中变成食人魔鬼），其方法是剥下一棵树的树皮，同时剥皮随着攀升逐渐地，因此是**从低到高地**进行，而 M_{304}中变成魔鬼的人通过**从高到低**剥树皮而达到这个结果。本书第 334 页的主要对立仍保持不变，而 M_{304}和 M_{318}的反对称（通过穿上树皮服装而被释放或归化的魔鬼）依从于为了事情的需要而明显地引入的一个附加对立：

剥树皮方向的对立，剥树皮从高到低或者从低到高地进行。

因为事关实际的技术，所以这里可以来研究一下，印第安人如何进行剥树干皮的工作。尼明达尤观察并记叙了图库纳人那里的情形，他提供的证据表明，剥皮既不沿一个方向，也不沿另一个方向进行。他们砍下树木，截切一段长度适当的树干，在树皮上做上从树木剥离的标记。然后，他们扯住树皮转动，有如一个套筒；或更常见的是，他们沿袭整个长度裂开树皮，以便得到比管筒更易加工的长方形树皮（Nim.：13，第 81 页）。[11] 圭亚那的阿拉瓦克人那里采用的技术似乎与此相同（Roth：2，第 437～438 页），他们也许是首创者（Goldmam，第 223 页）。因此，可以说，相对于技术—经济下层建筑，这两个神话皆无长处可言。一个并不比另一个更"真实"。不过，在考察了一个仪式的两个互补结论之后（认真看起来，这仪式使旁观者以及祭司本身处于一定的危险之中，因为戴面具的舞蹈者所人格化的魔鬼不是突然又重现其刻毒吗?）就应当设想，他们假想了一种技术，而这种技术不同于实际的技术，能允许相对立的进行方式。



在我们看来，这些神话经过适当整理后似乎通过利用实际的或假想的器具而显示一大批使一根树干或一根棒**成为中空**的转换，它们汇总了各种不同方式：自然的或人工的空腔、纵向的或横向的开口、蜂巢、槽、鼓、节奏棒、树皮筒、响板、枷……在这个系列中，乐器占据中间位置，介于两个极端形式之间，两个极端或者属于庇护所，如蜂巢；或者属于陷阱，如枷。那么，面具、乐器本身难道各自不是庇护所或陷阱，有时甚至兼而

[11] 然而，尼明达尤指出了一种从高到低的剥树皮技术，限制用于/matamatá/树（种名 *Eschweilera*），而 M_{304}把它推广到/tururi/树（种名 *Couratari*?）。参见 Nim.：13，第 127 页和第 147 页注⑤。

是两者吗？M_{304}的响板起着为魔鬼花豹设下的陷阱的作用；M_{310}的魔鬼花豹在被枷囚住后借助节奏棒而得到同类保护。M_{318}追溯其起源的树皮服装——面具对穿戴它们跳舞的人来说是庇护所，同时又使他们能降伏魔鬼的伎俩。

然而，自从本书开始以来，我们一直在同用作为庇护所或陷阱的中空树打交道。在烟草起源神话中，第一个功能占主导地位，因为遭到食人花豹迫害的角色躲藏在树的空心中。在蜂蜜起源神话中，第二个功能起支配作用，在那里，时而狐，时而痴迷蜂蜜少女，最后时而蛙被囚在这种空腔里。但是，对于后者来说，中空的树只是因为起先是蜜蜂的庇护所才后来成为陷阱。反过来，如果说在烟草起源神话中中空的树对花豹的受害者提供了临时庇护所，那么，它又转变成了陷阱，成为迫害他的这头野兽的葬身之地。

因此，可以更确切地说，中空的树这个题材综合了两个互补的方面。如果注意到，这些神话总是利用同一类树或者利用不同类的但彼此有重要相似之处的树，那么，这个不变特征就让人看得更清楚了。

我们已考察过的所有查科神话都提到了/yuchan/树（它的中空树干庇护了孩童或变成花豹的女人的同伴），这种树用来制作第一个蜂蜜酒糟，成为第一个鼓；在这树干里，魔鬼蝙蝠堆放被砍下的受害者的头，痴迷蜂蜜的狐被囚禁在那里，或者被搜出，等等。/yuchan/树在西班牙语中为palo borracho，巴西的葡萄牙语中为la barriguda，即“鼓胀树”。这是一种木棉科植物（*Chorisia insignis* 和相近的种），它树干粗大而有三个特征：看上去呈瓶状，长着又长又硬的刺，最后是在其花里可以采集到白色丝状的绒毛。

对于痴迷蜂蜜少女起陷阱作用的树较难辨认。我们仅仅在一种极端情形里才能确切地知晓它：树蛙（cunauaru）化身为女英雄，实际上这种两栖类动物居住在 *Bodelschwingia macrophylla Klotzsch* 的中空树干里（Roth：

1，第 125 页)，它不是像 *Ceiba* 和 *Chorisia* 那样的木棉科植物，而是一种椴木科植物。在南美洲，这个科包括像木棉科那样木质轻的、中空的树干的树，博罗罗人利用其中一种（*Apeiba cymbalaria*）的剥下的树皮制作女人的亵衣（Colb.：3，第 60 页）。由此可见，土著的种族植物学把木质轻的、常常转换成中空圆筒的树构成一个大科，这种空隙或者是天然的和在内部的，或者是人工的和在外面的：借助人的工作，人可以说把树干掏空成树皮筒。[12]

在这个大科中，木棉科植物尤其值得注意，因而它们在一些圭亚那神话中处于第一线，而这些神话与我们这次考察到的所有圭亚那神话属于同一组。

M_{319} 卡里布人：不顺从的女儿

两个少女拒绝跟随父母应邀赴饮料节宴。她们单独留在家里，接待了一个住在一棵邻近树的中空树干里的魔鬼。这树是一棵/ceiba/。这魔鬼用箭射死了一只鹦鹉，要求两个少女让它留宿，她们很乐意。

晚饭后，魔鬼悬起吊床，邀妹妹伴它一起睡。因为她不吭声，所以被姊姊取代了。夜里，她听到异样的噪音和哼声，她起先以为是做爱的表示。但是，喧哗更厉害了。这妹妹点起了火，想看个究竟。血从吊床上流淌下来，躺在那里的姊姊已被情人穿刺而死。于是，她识破了它的真相。为了躲避这种死亡，她隐藏到一堆正在一个角落里腐烂的玉米穗下，上面有苔藓覆盖着。她小心躲着，同时恫吓腐烂精灵：如果它告发她，那么就再也不给它玉米。事实上，这精灵嗜吃玉米，因

[12] 种族植物学专家克洛迪娜·贝尔特（Claudine Berthe）惠告我，许多现代植物学家都把木棉科植物与椴木科植物归为同类，或者认为它们非常相近。

此当魔鬼问它时，它不加理睬。魔鬼寻不到妹妹藏在哪里，又害怕白天，遂回家去了。

只是到了中午，这少女才敢从隐藏地出来。她急急匆匆赶在赴节宴回来的家人之前到达家里。父母知悉了事情，就装满了 20 篮多香果，围住那棵树散布，再点起火堆。魔鬼被烟窒息，便一批接着一批化身的吼猴出来。最后，那个杀人魔鬼出现，印第安人把它杀了。从那时起，那个幸存的少女就乖乖地听从父母了。（Roth：1，第 231 页）

在这个神话的骨架中，很容易又看出那些关于在家人出去打猎或访问邻居期间独个留在当地的一个少女的圭亚那神话（M_{235}、M_{237}）的骨架。但是，这里的访客不是纯洁的、提供食物的和尊重经血的精灵，而是好色的、嗜血的和杀人的魔鬼。在这组英雄为男性的神话中，藓苔起着不利的作用，使猎人与其猎物分离。在这个主人公为女人（她自己对魔鬼来说处于猎物的地位）的神话中，藓苔变成保护性的，覆盖受害者而不是迫害者的身体。M_{235}的女英雄所以选择独处，是因为她不舒服，因此是腐烂的根源。因此，她显得尊重礼仪，而这不同于 M_{319}的两个女英雄，她们无理拒绝陪伴父母，只是因不服从这种品质而引起的。因此，M_{319}不是叙述一个有良好教养的、得到蜂蜜报偿的少女的故事，而是诉述一个缺乏教养的少女，多香果的引起痛痒的烟为她报仇的故事。[13] 然而，我们刚才只是援引了这组神话中两个极端成员，它们以根本反转所有题材为表征。还有一个神话也处在这个神话组中，但这次占据中间地位：

⑬ 按照图库纳人的说法，/ceiba/树的精灵用箭伤害不舒服的女人；用浸过多香果的水洗浴，是对付经血引起的感染的最好解毒剂（Nim.：13，第 92、101 页）。

M_{320} 卡里布人：烟草的起源

一个男人看到一个长着刺鼠足的印第安人消失在一棵/ceiba/树中。这是一个树林精灵。人们在这棵树周围堆起木头、多香果和盐，再点燃火。这精灵托梦给这男人，叫他三个月后去到它死去的地方。在灰烬中生长出了一种植物。人们把它的大叶子浸渍，制成一种引起恐惧的液体。正是在这最早的恐惧过程中，这男人获知了医治术的全部奥秘。(Goeje，第 114 页)

一个同样来源的神话（M_{321}；Goeje，第 114 页）教人相信，受到精灵造访的男人不参与树立火刑柱，他得到烟草作为其同情心的报偿。不过，无论是否应该给这个济人的精灵以介于 M_{235} 的提供救助的精灵和 M_{235} 敌对精灵之间的地位，很显然的，这个卡里布人烟草起源神话闭合了一个循环，因为这个带刺鼠足（啮齿类动物是素食的，作为猎物毫无进攻性）的、在自身陷入/ceiba/的中空树干之后从其灰烬中生出用于饮用的烟草的男性角色径自回到了 M_{24} 的女性角色，她的头先于身体化为花豹：食肉性的、攻击性的动物，在妄想杀死躲藏在木棉科植物的中空树干中的受害者而未果之后，从其灰烬中产生用于吸食的烟草。如果这个回环已闭合，那么，这是需要某些转换作为代价的。考察这些转换，具有重要意义。

这种树到处都扮演一个不变项的角色。木棉科的树对于从圭亚那直到查科的神话思维所以产生魅力，并不仅仅源于某些客观的、值得注意的特征：树干粗大，木质轻，常有内部空腔。如果说卡里布人不砍伐/ceiba/(Goeje，第 55 页)，那么，这是因为不仅在他们那里，而且从墨西哥直到查科，这种树有着超自然的对应物：其中空树干中包含原始水和鱼的世界树，或者大堂之树……我一本自己采取的方法，不去探讨这种神话词源问

题，而且在这个特定场合我还必须扩充探究中美洲的神话。因为/ceiba/或相近种的树构成我们神话组的不变项，所以，为了确定其意义，只要比较它们被召出场的全部背景，就够了。

在查科烟草起源神话中，木棉科植物的中空树干用做庇护所；在圭亚那烟草起源神话中，它用做陷阱。但是，在以痴迷蜂蜜少女为女英雄的圭亚那神话中，赋予中空树的作用是混合的（无论以直接的还是经过转换的方式）：时而是庇护所，时而是陷阱，有时在同一个神话内兼作两者（例如参见 M_{241}）。另一方面，在处于这树内部的蜂蜜和到处弥漫的多香果烟之间还出现了一个次级对立。

根据这第一系列，我们建构一个第二系列。在 M_{24} 中，因加入小蛇而变得刺人的蜂蜜同生烟的烟草所结成的关系，如同 M_{320} 中多香果的刺人的烟和烟草“蜂蜜”所结成的关系。[14]

	M_{24}	M_{320}
弄湿的	有毒的蜂蜜	烟草
烧过的	烟草	多香果

在一个回环闭合的同时，烟草从火烧的范畴到弄湿的范畴的转移也建立了一种交错配列。这产生两个结果。首先，我要提出，烟草神话有两重性：按照涉及吸食的这是饮用的烟草，以及按照烟草的食用呈世俗的还是神圣的形象，一如我们在蜂蜜神话方面已观察到的同区别新鲜蜂蜜和发酵蜂蜜相联系的二重性。其次，我再次重申，当骨架保持不变时，被转换的是消息：M_{320} 复现了 M_{24}，但说的是另一种烟草。神话演绎总是呈现辩证特征：它并非沿圆环行进，而是沿螺旋行进。当着人们以为重又回到了出发点时，其实绝不会绝对地和完全地回到那里，而只是处于某种关系之下。更确切地说，人们垂直地通过所由出发的地点。不过，这种通过在位置上或

[14] 在制备它时，盐起副作用，M_{321} 提到了这一点。

高或低，而这意味着一种差异，它是初始神话和终端神话（这两个名词取其关于轨道的意义）间意味深长的偏差所在。最后，按照所采取的视角不同，这种偏差可以处于骨架、代码或者词汇的层面。

现在我们来考察动物的系列。我们不回到蛙和花豹这两个端项间的相关而又对立的关系上，这已经说明过（本书第 246 页）。那么，是否可以说 M_{319} 的吼猴和 M_{320} 的刺鼠构成一个中间对偶呢？这后一种动物属于啮齿动物（*Dasyprocta aguti*），圭亚那神话使之成为原始树的果子的自私主人（本书第 226 页）。至于吼猴（种名 *Alouatta*），这是粪便产生者：隐喻地凭借喧哗和我们已通过其他途径表明的腐烂间的同化；在实际上，因为吼猴是一种大小便失禁的动物，任凭排泄物从树的高处跌下去。这与三趾獭不同，后者能多天忍住不解，并且小心落到地面，以便始终排放在同一地方（塔卡纳人，M_{322}—M_{323}；Hissink-Hahn，第 39～40 页；参见 CC，第 409～410 页）。[15] 韦韦人（他们是生活在英属圭亚那和巴西接壤处的卡里布人）在肖德维卡（Shodewika）节跳舞时把各动物拟人化。用服饰化装成吼猴的舞蹈爬上集体茅舍的屋顶上，蹲下来模拟解大便，把香蕉皮扔到观众头上（Fock，第 181 页）。因此，可以认为，刺鼠和吼猴作为食物囤积者和粪便分配者而相对立。

然而，圭亚那神话把吼猴作为恶魔似的猎物这种做法在一个重要的卡拉雅人神话（M_{177}）中几乎原封不动，而对这个神话，迄此为止我们只是一提而过。现在是回到这个神话的时机，尤其因为这个神话的英雄属于 M_{234}—M_{240} 的“可恶猎人”族，因此这神话属于痴迷蜂蜜少女神话组，将以始料所不及的方式把我们带回到响板问题上。

---

[15] 吼猴和三趾獭的对立给我在法兰西学院开设的一门 1964—1965 年度课程提供了一个论据，参见《年鉴》（1965 年）（*Annuaire*，65ᵉannée），1965—1966 年，第 269～270 页。

M_{177a}　卡拉雅人：魔箭

森林里生活着两头大吼猴，它们杀猎人吃。两兄弟想消灭它们。他们在路上遇到了一个雌癞蛤蟆，它答应教他们如何战胜这两头怪物，但条件是他们要娶它为妻。两兄弟嘲笑它，继续赶路。一会儿，他们发现了这两头猴，它们像他们一样也用标枪做武器。战斗进行了，但两兄弟都被刺中眼睛身亡。

第三个兄弟住在家族的茅舍里。他的身体布满伤口和溃疡。只有祖母答应照料他。一天，他去猎鸟，丢失了一支箭，想把它找回来。这箭落进蛇的穴中。这地方的主人出来，询问了这男孩，了解了他的痛苦。为了医治他，这地主送给他黑色药膏，叫他必须严守秘密。

这英雄马上就恢复健康。他决心为两个哥哥的死报仇。这蛇给了他一支魔箭，建议他不要拒绝雌癞蛤蟆的求爱。为了满足它的性欲，他只要模仿这种可怜动物的脚趾和手指间的交媾就可以了。

这英雄就照着做了。作为交换，他被教会他首先让猴子射，当轮到他时，瞄准它们的眼睛。猴子死去后，尾巴仍吊在树枝上，他只得派一个蜥蜴去把它们放下来。

然后，这英雄去感谢蛇，蛇给了他一些魔箭，它们能杀死并带回一切猎物，甚至能采集树林中的果子、蜂蜜和其他许多东西。他得到箭、各种动物和产物，以及装在一个葫芦中的物质，他应当用这种物质涂在箭上，以免箭回到猎人身上的力量太大。

现在，这英雄靠了蛇的箭能得到一切他想要的猎物和鱼。他结了婚，造了一个茅舍，开垦了一个种植园。但是，尽管他叮嘱妻子不要泄露箭的奥秘，她还是让她自己兄弟骗了。后者首先成功地射杀了野猪和鱼，但他忘了给箭涂上蜂蜜；这箭回到他身上时变成一个妖怪

头，有许多嘴，都长满牙齿。这头投向印第安人，把他们杀死。

英雄被喊声惊动，快速冲出种植园，成功地远离这怪物。村民已死去了一半。蛇得知这场悲剧，觉得已经事不可为。它叫被庇护者去捕巨骨舌鱼（*Arapaima gigas*），并对他说，如果鱼的一个女儿向他求爱，那么不要忘了发出警报。事情果然如此，但英雄忘了蛇的告诫。于是，蛇变成了巨骨舌鱼，也使这人如此。当印第安人来捕这两条鱼时，蛇成功地从网孔中逃脱，但人鱼被拖上了海滩，一个渔夫准备杀他。蛇来营救了，帮助他脱离渔网，恢复人形。它向他解释说，他已受到了惩罚，因为当少女同他接触时，他什么也没有说。（Ehrenreich，第 84～86 页）

克鲁泽（第 347～350 页）收集到了这个神话的两个异本（$M_{177b,c}$）。捕巨舌骨鱼的插段在那里没有出现，或者，即使出现，也采取难以辨识的形态。因此，我们满足于给想详尽研究这神话的读者指出与 M_{78} 相似的结论，为此请他们参阅迪奇（Dietschy）(2)的饶有兴味的讨论。还有一些差异乃关涉英雄家属的组成。他被父母丢弃，托付祖父照看，祖父给他吃废物和鱼骨。M_{177a} 让他娶姑妈为妻。这两个异本还给战胜猴再添加一个胜利，这是战胜两只鸟，英雄通过打木：tou，tou... 把鸟引来捕获（参见 M_{226}—M_{227}）。各个东部热依人神话共有的这个因素意味着，我们在各处与之打交道的是个以男孩入会式为基础的神话，而在卡拉雅人那里，入会式也分许多阶段进行（Lipkind：2，第 187 页）。

这个神话所以令人感兴趣，是因为它提到的许多东西都回到了热依人和圭亚那各部落（M_{237}—M_{239}、M_{241}—M_{258}），尤其是卡丘耶纳人，因为如我们已强调的那样，M_{177} 反转了卡丘耶纳人这个群体的箭毒起源神话（M_{161}），其方式为引入（而且也是在与充满敌意的吼猴决斗的时机）**反毒**的概念：用于削减神箭力量的药膏，以免箭返回时力量过大而伤害猎人。我们可以饶有兴

味地指出：这些超箭把野生物和蜂蜜的采集归入打猎这一边，而这神话因此把它们等同于猎物。关于卡拉雅人的现有知识还不允许我们敢于提出一种解释，它凭借事物的力量只能是猜测性的。M_{177}把手指和脚趾间的空隙当做仿佛真正的开孔似的，于是最后又回到了查科神话，其女英雄也是个两栖类动物（M_{175}），也回到了一个塔卡纳人神话（M_{324}），它也包含这个题材。

克鲁泽的两个版本在最重要一点上改动了埃伦赖希的版本。蛇（或者是$M_{177b,c}$中的人形庇护者）给予英雄的不是魔箭（实际上是标枪），而是两件也有魔力的器物：一个是木抛射物，称为/obiru/；另一个是用两根美人蕉（一种番荔枝科植物）梗做成的东西：一根浅色，一根深色，沿两者的整个长度用蜂蜡粘在一起，其一端装上黑羽饰。这器具称为/hetsiwa/。

英雄打击（schlägt）这两件东西或者用它们打击空气而刮起一阵狂风。蛇/uohu/，这词也意谓“风”、“箭”出现了，钻进/hetsiwa/之中。于是，风带来了鱼、野猪和蜂蜜，英雄把它们分配给周围的人，他陪伴母亲吃剩下的部分。一天，他去打鱼，一个小孩得到了/obiru/，以之召来蛇，但他没有让蛇回到/hetsiwa/之中。蛇（或风）撒野了，杀死了所有村民，包括英雄，他失去/obiru/的帮助而制伏不了这些妖怪。这次屠杀灭绝了人类（Krause，同上）。

与图库纳人的M_{304}中的响板不同，/obiru/的/hetsiwa/在卡拉雅人那里是实际的存在，其应用有证据为凭。前者是一种借助推进器投射的标枪。M_{177}提示，这种武器可能曾经用来猎猴，但在20世纪初，这只是一种运动器械，其形制如所观察到的似乎假借自辛古人（Xingu）（Krause，第273页和图127）。/hetsiwa/是纯粹的魔具，用来驱雨。它提出了非常复杂的解释问题，因为两根蕉梗大小不等，颜色不同，同时这些问题也是语言层面上的。较粗大的、涂黑色的梗称为/kuoluni/、/（k）woru-ni/，据克鲁泽和马恰多（Machado）说这词标示电鱼，但就这个特定情形而言，迪奇（同上）倾向于把它同一般名词/（k）o-woru/即“魔法”联系起来。较细小的、白

色的梗的名字/nohōdé muda/尚存有疑问，除了名词/nohō/标示阴茎而外。

据克鲁泽说，人也把一种蜡制魔具称为/hetsiwa/，它用来发出魔咒，象形为一种水中生物，这个作者认为这是电鱼。迪奇已令人信服地证实，这是海豚。不过，是不是应当彻底拒斥认为第一种类型/hetsiwa/即构成它的黑梗与电鱼之间有着象征上的亲缘关系的假说，我还犹豫不决。电鱼在卡拉雅人那里和虹霓同名，后者作为一种气象现象像这种魔具一样使雨终止。/hetsiwa/的操纵奇妙地让人想起纳姆比克瓦拉人的棍棒的操纵，他们用它制止和驱散暴风雨。这还使我们回到更北面的阿拉瓦克人的一个神话，在其中电鱼起着同样的作用：

M_{325}　阿拉瓦克人：电鱼的婚姻

一个老巫士有个美貌女儿，他急于给她找个丈夫。他相继拒绝了花豹和许多其他动物。最后来到的是卡苏姆（Kasum），这电鱼（*E-lectro-phorus electricus*，一种电鳗）自夸力大无比。这老人嘲笑它，但当他接触了这个求婚者，试了它的冲击力之后，便改变了主意，招它为婿，交给它的使命为支配雷暴、闪电和雨。当暴风雨来临时，卡苏姆把乌云分成左右两半，分别把它们驱赶到南方和北方。（Farabee：5，第77～78页）

这种对比的意义可以从卡拉雅人神话赋予鱼的角色得到说明，他们以捕鱼作为几乎全部生计。我们已经看到在M_{177a}结束处出现了巨骨舌鱼。卡拉雅人用网捕的鱼只有这种巨大的鱼（Baldus：5，第26页），因为这个事实，这种鱼同所有其他用渔毒捕的鱼相对立，也和蛇相对立，而按照M_{177a}，蛇玩着穿越（渔）网孔的游戏。与蛇和巨骨舌鱼的这种第一个两分法相对

应，还有第二个两分法。一个卡拉雅人神话（M_{177d}）把巨舌骨鱼的起源归因于被妻子厌弃的两兄弟，他们变成了鱼 *Arapaima gigas*。一个兄弟被鹳吃掉，因为他很软（因此是腐烂的；参见 M_{331}），另一个坚硬如石头，变成了令妇孺害怕的面具（Baldus：6，第 213～215；Machado，第 43～45 页）。这两个男人对与女人相爱感到失望，变成了巨舌骨鱼。他们反转了貘诱奸者循环中的女人或女人们，她们同一个动物热恋，变成了鱼，她们作为总体与巨骨舌鱼构成的特殊范畴相对立。

不过，我们现在回到/hetsiwa/上来。如果对 M_{177} 的埃伦赖希版本和克鲁泽版本加以比较，则可证明，几乎到处都有两种类型魔具的问题。在 $M_{177a、b}$中，/obiru/（一个或数个）用于"召唤"猎物和蜂蜜，而使这种召唤所固有的危险得到消弭的作用按照 M_{177a}属于有魔力的药膏，按 M_{177b}属于/hetsiwa/。如果忽略 M_{177c}（在这个十分简短的版本中，/hetsiwa/兼具这两种功能），则可下这样的结论：M_{177b}的/hetsiwa/所起的作用与 M_{177a}中作为反转的毒物的药膏相同。

然而，/hetsiwa/本身是相对于 M_{304}的响板或相对于/parabára/被反转的器物：它所由构成的两根棒沿其全长黏合在一起，因此**不可能**相互撞击。这种情形并非绝无仅有。第三种相近形式在谢伦特人那里有例为证。谢伦特人文化在某些方面同卡拉雅人文化奇特地相似。尼明达尤（6，第 68～69 页和图版Ⅲ）描绘并复制了一种称为/wabu/的礼仪用具，印第安人制成四个样品，两个大的/wabu-zauré/和两个小的/wabu-rić/，用于大食蚁兽节宴（本书第 126 页）。每一个皆由两根绶贝属（*Mauritia*）棕榈树主轴构成，涂上红色，用伸出的锁两相固定起来。在上面一根销的两端，垂下用树皮纤维做的很大的绒饰。四个持着/wabu/的人陪伴戴面具的舞蹈者到节宴地点，然后，成两对分开，一对占据舞场的东边位置，另一对占据西边位置。

可惜，今天我们无从得知/wabu/的意义及其在仪式中的功能。但是，

它们与/hetsiwa/实质上的相似，给我们留下深刻印象，尤其因为它们有一大一小两种类型。克鲁泽还复制了（图 182a、b）卡拉雅人用两根紧贴在一起的棒制成的礼仪用具。

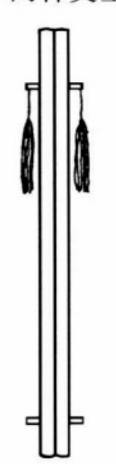


图 18 /wabu/的示意图

（据尼明达尤：6，图版Ⅲ）

按我们知识的现状，要提出下述假说，应当极端谨慎：/hetsiwa/和/wabu/表示几乎无效的响板。但是，古埃及人那里存在过类似概念，这又使这假说有一定可信性。我们不是不知道，普鲁塔克的证言常常是可疑的。我们也不想重建权威的信条，因为对于我们来说，我们提到的表示究竟来源于可以信赖的埃及贤哲还是普鲁塔克的某些传述者抑或这个作者本人，这并不重要。

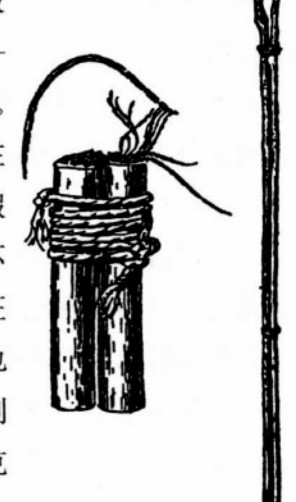


图 19 两个/hetsiwa/

（据克鲁泽，上引书，第 333 页）

在我们看来，唯一值得注意的一点是，在此已多次指出，普鲁塔克著作中得到证明的理智方针同我们自己从南美洲神话出发加以重建的方针惊人地相似，以及由此之故，尽管时间和地点有跨度，但我们还得承认，人类心灵在各处都以同样方式工作之后，围绕一个我们仅以比较为凭时无疑还不敢提出的假说又出现了新的意见一致。

因此，这里是普鲁塔克著作的本文："马尼图斯（Manethus）还说，埃及人乔装朱庇特，把两脚联在一起，以致无法再走路，结果独自蒙受羞辱，但爱西丝（Isis）替他砍下双腿，并把它们分开，使他舒坦地行走。这个寓言暗中让人明白，神的判断和推论无形地进行，隐蔽地通过运动传代：这向人

昭示并让人默默谛听‘叉铃’发出的声音，它是青铜的茶隼，人们用它献祭爱西丝；还让人明白事物必定动荡，不停地运动，可以说奋起而又复倒，仿佛它们睡着了或者疲惫不堪，因为它们说，它们改变方向，用这些青铜茶隼抵挡百头巨怪（Typhon），从而明白，腐烂禁锢自然界，这一代用运动重新使自然界挣脱出来，得到自由，恢复过来”（§ XXXII）。卡拉雅人的魔法及其向我们提出的问题把我们一直引向普鲁塔克，而他们编造的故事同普鲁塔克的故事完全对称。难道这一点未给我们留下深刻印象吗？他们在讲到他们的造物主卡纳希乌厄（Kanaschiwué）时说，他一定曾把手脚捆绑起来，以免他因手脚自由运动而招致洪水和其他灾难，从而毁灭地球（Baldus：5，第 29 页）。[16]

这段古代本文尽管晦涩，但引入了一个截然的对立，一方面是由两个正常时分立的但现在接合在一起的肢体所象征的沉默和不活动性，另一方面是由叉铃象征的活动和噪音。与第一项不同，并且像在南美洲那里，只有第二项是乐器。也像在南美洲那样，这种乐器（或者反面）用来使自然界力量“改变方向或抵挡”之（它不用来引入这种力量，除非为了罪恶的目的）：这里是百头巨怪，即塞思（Seth）；那里是貘或蛇诱奸者、与两相联结的蛇虹霓、雨本身或冥界魔鬼。

---

[16] 从这个视角来看，重新考察一下关于阿里斯泰俄斯（Aristée）的插段（维吉尔：《农事诗集》L. IV），是合宜的。在那里，普罗秋斯（Protée）（相当于普鲁塔克的百头巨怪）应当捆绑起来，而这时正当旱季：“其时河水滚滚奔向天狼星英多斯（Indos）”，以便他答应向牧人披露重获因欧律狄刻（Eurydice）死去而失去的蜂蜜的方法，欧律狄刻像 M_{233}—M_{234} 的女英雄一样，本来是蜂蜜的女主人，并且无疑也是蜜月的女主人！欧律狄刻被一条水蛇妖吃掉（上引书，第 457 行），因而反转了 M_{326a} 的女英雄，后者由一条蛇产生，拒绝蜜月，其时被赋予言语的灰动物得不到奥菲士。

*
* *

真正的叉铃在南美洲流传不广。我在卡杜韦奥人那里收集到了一些叉铃，它们符合于其他观察者所已提供的描写：一根棒有两根分叉枝，它们用绳子缚在一起，上面串有用骨头或贝壳制成的圆片，这些圆片现在用金属制。在墨西哥北部的雅基人（Yaqui）那里有一种类似的乐器。今天，我们不知道美洲还有没有这种乐器的其他样品（Izikowitz，150～151 页）。

但是，没有叉铃，我们还可以占有另一个基础来比较新大陆和旧大陆的神话表现。因为，读者无疑会注意到，南美洲神话中由敲击召唤操纵的手段：打击的葫芦或树干共鸣器、撞击的棒和旧大陆的一种礼拜仪式复合乐器之间有着奇妙的类似关系。这些乐器名为熄灯礼拜乐器（instruments des ténèbres）。它们以及它们之应用于复活节（从复活节前的星期四到星期六）的起源提出了许多问题。我不想介入艰难的论争，这非我所能。我只想列述几个公认的观点。

在教堂里，固定的铃似乎很晚才出现：约在 7 世纪。从复活节前的星期四到星期六必须沉默这种禁忌的出现仅在约 8 世纪时才有证据（而且限于罗马一带）。其他欧洲国家在 7 世纪末和 8 世纪初实施这种禁忌。但是，为什么铃要沉默，暂时用其他音响源取代，其理由现在尚不清楚。所谓因铃声的暂时无有而有的罗马之旅只是一种事后解释，况且这建基于各种各样以铃为对象的信条和象征：被赋予话语的、能感受影响的、适合接受洗礼的活物。铃除了起到召集信徒的作用之外，还起到了气象学的，甚至宇宙学的功能。铃通过振动消除暴风雨，驱散乌云和冰雹，灭除害人巫术。

据我们迄此为止一直参照的范热内说（第 1 卷，第 3 篇，第 1209～1214 页），为铃所取代的熄灯礼拜乐器包括小槌、木铃、响板或手握槌、一种被称为“书”的拍板、木制机械响鼓（一块板，当作用于它时，它打击两块各放在一边的活动的板）、串在线带或环上的木叉铃。其他一些乐器，如

小舰和大木铃则是真正的机械器具。这一切乐器担负着理论上个别的、但实际上往往相混合的功能：在教堂内或外面发出音响；在无铃声时召集信徒；为儿童进行的搜索旅行伴奏。某些证据表明，熄灯礼拜乐器也用来呼唤奇迹以及引起标志着耶稣受难的恐怖音响。

科西嘉岛人［马西尼翁（Massignon）］把风乐器（海上用号、木哨或更简单的从指间吹口哨）同各种打击的乐器或技术并列：用一根棒打击祭台和凳，打击已成碎片的木板、手握槌、响板、各种类型木铃，后者有一种称为/raganetta/即“树蛙”，另一种用芦秆制作，有如改良的/parabára/，即用开裂的竹片取代带齿的轮。“树蛙”的名称也见于其他地区。

在法国，熄灯礼拜乐器包括一些常见的东西：被打击的小釜或金属罐、锤击地面的木鞋、打击地面和物品的木槌；打击地面和物品的、端部开裂的棒或树枝束；拍手；最后是各种类型乐器：振动的实心体，有木制的（槌、铃、响板，用一个用具锤击的板、叉铃），有金属制的（钟、铃、喇叭），或者带膜的（旋转摩擦的鼓），或者空气振动乐器（口哨和水哨、角、海螺、螺旋喇叭、号、笛）。

在上比利牛斯，这种乐器分类法的著作者研究了称为/toulouhou/的旋转摩擦鼓的制造和应用（Marcel-Dubois，第55～89页）。一个无底的旧的盛物匣或一个树皮筒构成共鸣器：匣体一边开孔，另一边张上羊皮或膀胱膜，匣体本身用绷带缚住。膜的中央钻两个孔，可以通过一个线环，后者的两个空头打成滑结，系于一根棒上，棒上有个喉状部分，用来操纵乐器。演奏者给这喉状部分抹上唾液后就握住手柄，使乐器做旋转运动。绳索振动，发出一种可以说是“蜂鸣声”或“嘎嘎声”，视绳索为线绳还是动物毛发而定。/toulouhou/这词本义标示大黄蜂和土蜂。不过，这乐器另外还有其他动物的名字：昆虫（蝉、蝗虫）或两栖类动物（蛙、蜥蜴）。其德文名字 Waldteufel 即“林妖”，甚至使人想起瓦劳人神话 M_{317}，在那里，林妖为自己在乐器方面这么差劲而哀叹。

尽管仪式规定，从复活节前的星期四的弥撒短祷直到下星期六的弥撒的荣耀赞美乐（Gloria）之前，铃一直要保持沉默（Van Gennep，上引书，第 1217～1237 页；Marcel-Dubois，第 55 页），但是教会似乎始终对熄灯礼拜乐器采取敌对态度，试图限制其应用。由于这个理由，范热内认为它们起源于民俗。我们不问熄灯礼拜的喧哗是否作为新石器时代甚或旧石器时代习俗的遗迹留存下来，或者它在僻远地区的重现是否只是表明，人类在各处面临同样的处境时借助于到处支配其思维的深刻机制向他提示甚或强加于他的象征表现来作出反应，我们只是接受范热内郑重提出的论点，并援引一个对比作为佐证："在中国……约在 4 月初的时候，一些称为祝融的官员拿着木响板行于乡间……召集乡民，命令他们熄灭所有火炉。这个仪礼标志着称为 Han-shih-tsieh 即'寒食'的节令开始。在三天期内，火炉保持熄灭，以等待重新点燃新火，这正式的仪式在 4 月的第五或第六天，更确切地说在冬至后的第 105 天举行。这些官员用盛大仪式庆祝这个典礼，其间他们从天空得到新火，其方法为用一面金属镜或一块水晶把太阳光线会聚于干藓苔。中国人称这种火为'天火'，他们正是必须用这种火来进行祭祀。然而，为了进行烹饪和其他家庭用途，则应当用通过摩擦两块木头得到的火即所谓'地火'……这个更新火的仪式可以追溯远古时代……（至少）在耶稣基督前 2000 年"（Frazer：4，援引各种不同资料：第 10 卷，第 137 页）。格拉内（Granet）（第 283、514 页）两次引证《周礼》和《礼记》，简短重述这种仪礼。

如果说我们重视一种中国古老习俗（已知在东方和远东有着类似于它的习俗），那么，这是因为它从许多方面引起我们的兴趣。首先，它似乎萌发了一种相当简单的、易于看清的图式：为了能够**在下界**获致**从高处**来的火，必须每年造成一次天和地的结合，而这种结合是可怕的，几乎是窃取圣物，因为天上的火和地上的火受一种不相容关系支配。因此，由响板宣告或指使的地火熄灭行动起到了必要条件的作用。它造成了为使天火和

地火的结合能无危险地进行所必需的空隙。

在进行一项比较上走得这么远，难免要感到不安。但是，再做一个对比，我们就有理由让这种心情平复下来。这就是古代中国的礼仪和谢伦特印第安人晚近的一种典礼的对比。关于后者，我们已做过分析，并表明了它对于我们问题所具有的重要意义（CC，第376～379、407～409页）。那里也是事关新火的仪式，它以熄灭家庭火炉和禁食期为前导。这种新火应当从太阳获得而不管人在趋近太阳时或太阳趋近人时人可能有的危险。这种对比也存在于天上的、神圣的和破坏性的火同地上的、世俗的和建设性的火之间的对比，因为这是家庭火炉的火。为了使这比较完整起见，我们无疑需要回到谢伦特人那里的响板上来。这些响板的存在尚未得到证实，但是，至少我们可以指出，这些印第安人有一种礼仪用具/wabu/，那里的一些考虑判然不同于我们此刻的考虑，它们促使我们认识到一种反转的响板（本书第409页）。尤其是，谢伦特人的大斋戒仪式给另一种类型音响器：超自然黄蜂提供了选择余地，这些黄蜂以其特征性的鸣叫声出现在祭司面前：ken！-ken！-ken-ken-ken-ken！（CC，第410页注⑰）。然而，如果说中国传统仅仅提到响板，谢伦特人传统仅仅提到黄蜂，那么，我们已经看到，旋转摩擦鼓——比利牛斯人用一个标示“土蜂”或“大黄蜂”的名字称呼它——与响板并列地出现在熄灯礼拜乐器之中，甚至能取代它。

我们继续致力于阐明一种神话和仪礼的图式，而我们已开始怀疑，它究竟能否成为彼此相隔遥远的文化和截然不同的传统所共有的。像古代中国和某些美洲印第安人社会一样，欧洲直到晚近也庆祝一种先熄灭家庭火炉后又重新点燃之的仪式，它亦以禁食和使用熄灯礼拜乐器为前导。这一切都在复活节前进行，以便人们在同名礼拜式期间在教堂进行的“熄灯礼拜”能既象征在耶稣受难时刻降到地面的夜幕，也象征家庭火炉熄灭。

在所有天主教国家里，习惯上都希望复活节前夕星期六熄灭教堂里的灯，用打火器或者借助放大镜点燃新火。弗雷泽收集了许多例子，它们表

明，这种火用来更新家庭火炉的火。他援引了 16 世纪时的一首已译成当时英文的拉丁文诗，我们在此摘采几行意味深长的诗句：

> On Easter Eve the fire all is quencht in every place,
> And fresh againe from out the flint is fecht with solemne grace
> ………………………………………………………………………
> Then Clappers ceasse, and belles are set againe at libertée,
> And herewithall the hungrie times of fasting ended bée.

> 复活节前夕所有火炉从每个地方熄灭，
> 火石重又发出的新火庄严地迎入
> ………………………………………………………………………
> 于是响板停止，铃重又自由鸣响，
> 斋戒的饥饿时光同时结束。

在英国，从圣星期四（Maundy Thursday）一直到复活节星期天中午，铃始终保持沉默，一些木音响器取而代之（Frazer，上引书，第 125 页）。在欧洲许多地区，丰富美餐的恢复也用为复活节临近而准备的“阿多尼斯花园”(jardins d'Adonis）作为象征（Frazer：4，第 5 卷，第 253 页及以后各页）。

然而，这种恢复的丰富美餐不仅始自它已避开的圣星期四：它的停止可上溯到更早的日子，确切说是忏悔星期二那天。因此，从声学象征及其饮食参照的观点来看，应当区分三个环节。熄灯礼拜乐器为最后的斋戒期也即在坚持了长时间之后其庄严性又高涨了一阵的时期伴奏。从这种斋戒开始，复活节那天，重又响起的铃声标志着其终止。但是，甚至在它尚未开始之前，铃声就有一种特别的滥用，即要求大众好好利用这最后的美餐日子：忏悔星期二早晨响起的铃声在英国以 *pancake bell*——即“薄烤饼铃声”——闻名。这铃声发出了暴饮暴食的信号，而且几乎是强迫人这样

做。1684年的一首民间诗对此做了生动的但也无法移译的描绘：

> But hark, I hear the pancake bell,
> And fritters make a gallant smell;
> The cooks are baking, fryling boyling,
> Carving, gormandising, roasting,
> Carbonading, cracking, slashing, toasting.
>
> 听！我听到了薄烤饼铃声，油馅饼发出诱人的香味；
> 厨子正在烘烤，油煎，烧煮，
> 分切，狼吞虎咽，烘焙，
> 烤炙，开酒瓶，哄闹，干杯。
>
> [赖特和洛纳斯（Wright and Lones），第9页；参见第8～20页]

就法国而言，范热内有理由强调“欢宴—斋戒”循环典礼的烹饪方面，这个方面为理论家所忽视。但是，大众的思想认为这个方面非常重要，因此必须对忏悔星期二和斋戒的第一个星期天按其特征性食物分别取名，一个称为**薄烤饼日**，另一个称为**油炸馅面团**或**油炸豌豆苗星期天**。例如，在蒙彼利亚尔（*Montbéliard*），忏悔星期二的餐早上包括 *pel-ai*（小米）或 *paipai*（加牛奶的米），晚上包括猪肉、火腿、猪头颚颊或 *bonjésus*（肉类和肠片制成的香肠）外加一碟腌菜。此外，忏悔星期二的餐通常还以各种各样丰盛肉食而区别于其他的餐，有些肉块是专门为这一天准备的，还采用了比其他餐更复杂的方法烹饪。肉粥（也用于仪式上的洒水）、牛奶麦粉羹、放在油炉上烤的薄饼、油炸馅饼是忏悔星期二的典型食品。在法国，必须做薄烤饼事仅在最北部的三分之一领土得到证明（Van Gennep，第1卷，第3篇，第1125～1130页和图12）。

如果我们认识到教会敌视习俗，总是斥之为异端，因为它们失去了欧洲妄图赋予它们的基督教色彩，如果试图得出美洲、中国和欧洲样本（其中包括也完全适合于我们的，弗雷泽已一一列举出来）所共有的形式，那么，我们最终达致这样的结论：

关于蜂蜜神话在热带美洲的地位和作用的广泛研究迫使我们注意一种起先无法解释的声学习俗：M_{24}的蜂蜜采集者拍打拖鞋发出声响。[17] 因此，在研究各比较项时，我们首先遇到M_{304}的响板，这无疑是假想的乐器，但它使我们辨出同类型实际乐器的迹象，而其在南美洲的存在几乎不经意地被忽略过去。从乐器学和象征的双重观点看来，这些乐器，不管是实际的还是假想的都提供了欧洲传统的熄灯礼拜乐器的等当物，而它们在中国的存在由一种古老仪礼得到证实。

在做进一步研讨之前，我们先就乐器学问题插入一段议论。欧洲的熄灯礼拜乐器包括实体振动乐器和空气振动乐器。这就提出了一个假说，它令我们着重解释许多南美洲神话的女英雄向动物诱奸者发出的召唤的二重性：时而是敲击置于水面的半葫芦的凸表皮、树干或地面而发出的召唤，时而是模仿动物叫声的口哨召唤。欧洲种族志独立地有时仅在一个地方和确定场合承认这种模棱两可。在科西嘉，“小孩用棒猛击教堂桌面，或者用两

⑰　无疑，可以设想阻止蜜蜂离开的逗闹，许多著作者证明在古代存在这种习俗，比亚尔（Billiard）（2，第 382～383 页）还列出了表，而且，这在某些地区也许至今还在实行。但是，比亚尔指出：“有的人认为，这噪音使蜜蜂愉悦，有的人相反认为，它惊吓它们。”因为，他同意拉扬（Layens）和博尼埃（Bonnier）的意见，也估计“这逗闹毫无实利可言”，或者仅仅带来公然肯定控诉权这种实利而已：“这也许是对这种每每是世俗的习俗的唯一可能解释”（Billard：1、1899 年，第 3 期，第 115 页）。这种对蜜蜂的逗闹只能解释为熄灯礼拜乐器之应用于一个特定场合。因此，这一点就更明白了。

个手指组成圆圈争先恐后地吹口哨。他们代表追逐耶稣的犹太人”（Massignon，第 276 页）。我们还会回到这一点上来（本书第 420 页）。

事情还不止于此。我在自己的著作中一直证明，土著思维把蜂蜜起源神话同旱季或者——在无旱季时——同一年中也包含饥荒的时期结合起来。这种季节代码之上还可以添加上另一种声学性质的代码。我们现在可以来详确说明这种代码的某些模态。

蜂蜜寻觅者与其寻觅对象——完全处于自然方面的物质，因为为了使之可食用，无须加以烹饪——的结合或者女人同其语义地位与蜂蜜即食物诱惑者相同的动物诱奸者的结合，两者都有与文化的、因而也是社会的人类角色相分离的危险。我顺便强调指出，分离性结合的概念不是矛盾的，因为它诉诸三个项，其中第二项通过等同于与第三项分离的运动而与第一项相结合。这种一个项以牺牲第三个项为代价而被另一个项诱惑的情形（参见 CC，第 372～377 页），在 M_{24} 中以拖鞋作响的形式得到声学表现，一如另一个查科神话（M_{301}）指出相反的运作，即结合性分离，它以正相反对的声响为媒介：在蜂蜜寻觅者从蛇那里抢夺了蜂蜜之后，准备吞吃蜂蜜寻觅者的蛇发出的 brrrumbrrrummbrum!

我在援引这个神话（本书第 341 页）时已指出，蛇的叫声使人想起菱形体的叫声。当然，并非只有在南美洲神话中才可看到蛇和阴茎间的全等关系，但它们从方法上穷尽了这种关系的资源，例如，它们说明了“同时是阴茎”的蛇和蛇的“同时是子宫”的人情妇间的相关而又对立的关系：这女人能以其子宫保护情夫或已长大的孩子，她的所有其他身体开孔都是张口的，让经血、尿液直至笑声流出（CC，第 166 及以后各页）。这个基本对偶中的“大阴茎”貘和“大子宫”负子袋鼠（采取好乳娘的直接形式或淫妇的比喻形式）仅仅例示了一种组合变型，而后者的各个项不怎么明显（参见 CC，第 325～327 页）。

美拉尼西亚和澳大利亚的事实独立地提出对菱形体象征阴茎做解释

(Van Baal)。这进一步加强了我的信念：特雷诺人的蜂蜜寻觅者的打击召唤、托巴人蛇的咆哮构成一个包括两个对比项的对偶。实际上，我从这样的假说出发：一者等同于貘的情妇的打击的或口哨的召唤，另一者等同于貘的菱形体掩饰。现在，这假说得到两个同化的佐证，前者同化为一个“大阴道”（隐喻意义上）女人向一个实际上拥有“大阴茎”的动物发出的召唤，后者同化为由菱形体即比喻的阴茎给予女人（但她们这时只是为了更好地被猎获而进行狩猎）的忠告。因此，在一种情形里，自然的能力把两性同文化的损失联结起来。貘的情妇对于她的丈夫是无用的，有时甚至整个女性部族对于社会是无用的。在另一种情形里，文化的能力把两性同规定它们结合的自然的损失分离开来；至少暂时说来，为了使人类社会得以形成，家庭的纽带应当割断。

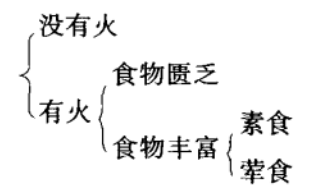
我们再回过头来看一下比利牛斯人的事实。/toulouhou/像菱形体一样也围绕一根轴转，这两种乐器声音相似，尽管从乐器学观点看来它们有很大不同。然而，在仪礼实践上，/toulouhou/起的作用类似于我们刚才通过纯粹演绎所认识到的菱形体的作用，不过，这种作用在种族志观察方面也得到无数实例证明，包括南美洲（Zerrics：2）、美拉尼西亚和澳大利亚（Van Baal）以及非洲（Schaeffner）的实例。/toulouhou/专供在圣星期五弥撒之前和期间当助祭的男孩使用，以便吓唬妇孺。不过，比利牛斯人社会里菱形体的存在不是作为熄灯礼拜用具，而是在拉希德和贝亚恩用做为狂欢乐器，或用来驱散牧羊场中的雌羊（Marcel-Dubois，第70～77页）。因此，在乐器学的层面上，菱形体和熄灯礼拜乐器之间存在着对立，尽管在象征层面上，无文字社会给菱形体的功能在欧洲社会中又同菱形体脱离，而赋予酷似其熄灯礼拜乐器。尽管有这种细微差异（在这方面，我们乐意听到专家的意见），但是，这种根本性的对比依然存在，并且可以用同样语汇表达。在教堂之外的弥撒之前使用时，/toulouhou/的功能唯如菱形体而排斥其他熄灯礼拜乐器：它旨在把女人同男人社会（文化）分离开来（从

而同自然相联结），这社会不会仅仅聚合在圣孕之中。但是，在教堂里面和弥撒期间使用时，它与其他熄灯礼拜乐器并用，其作用与它们的作用相混合，也即（如果可以推广马西尼翁夫人对科西嘉事实所做的解释）象征基督的敌人（自然）同救世主（这时他同文化分离）的结合。

我们现在暂且撇下菱形体，重新来考察我们正在讨论的这一切的双重代码即季节的和声学的代码。首先是季节代码。到处都可以辨别出这种代码。它或者是南美洲的实际形式，即一年的两个时期的客观对立：一个以食物匮乏为标志，另一个以食物丰盛为标志；或者是欧洲的常规的形式（但它无疑对实际经验做了礼仪化），在那里，人们把斋戒同化为设定的饥荒；最后或者是古代中国的几乎是事实上的形式，在那里，“寒食”季节不超过数天。但是，正因为是事实上的，所以，中国的对立在概念上是最强的，因为它建立在没有火和有火之间，这与谢伦特人那里的情形相同。此外，在南美洲，这对立处于食物丰盛时期和在相当长时间里无须加以模仿而始终实在的食物匮乏时期之间。这对立和在欧洲所看到的对立相同，在欧洲，这对立形式有了调换，即成为吃荤的日子和斋戒期之间的对比。因此，从中国到欧洲过渡时，这主要对立削弱了：

［存在的火/不存在的火］⇨［荤/素］

而在从新大陆（有些样本，例如谢伦特人的样本另当别论）到旧大陆过渡时，这对立减至微乎其微，因为中国“寒食”的五或六天或者基督教三日祈祷的更少日子简要地复现了欧洲整个斋戒期的较长时期，即从忏悔星期二的结束一直到复活节星期日。如果忽略这些差异和可能的倍增，那么，这个下层体系可归结为三个幅度递减的对立偶，它们被逻辑地整理，而又不撇开各自项之间的对应关系：



无论关涉古代中国人和谢伦特人那里的火的不存在，还是南美洲别处食物匮乏时期，抑或欧洲传统中与阵发性斋戒相吻合的火之不存在，显而易见的是，这一切结合提供了共同的特征：烹饪以实际或象征的方式取消；在一个从数天到整个季节的长短不等的时期里，人类和自然之间重又建立起直接的接触，就像神话时代里那样，那时，还没有火，人吃生食，或者过早露晒于当时较接近地面的太阳的光线之下。但是，这种人和自然的直接结合本身可以呈两种形相：或者，自然界遭劫掠，基本生活必需品匮乏加剧，直至饥馑；或者，这种结合以自然而非文化（只认可烹饪）的形式滥用替代食物：野果和蜂蜜。这两种可能性都依从于按负面或正面模式构想的直接性，它们相应于我们在《生食和熟食》中所称的腐烂世界和烧焦世界。烧焦的世界实际上是象征性的，或者是理论上尝试成为实在的，这对人试图借助反光镜或镜面（旧大陆）或通过给太阳的引火使者赠送纤维来把天上的火召回地面，去点燃熄灭的火炉。同样，这种将成为栽培的蜂蜜的最高级蜂蜜在其生长的地方造成了令人不堪忍受的炎热（M_{192}）。相反，我们已经看到，野生的因而是自然的蜂蜜及其隐喻对应物动物诱奸者则带有腐烂的危险。

论证进行到这个阶段，应当证明了，以打击的（或吹口哨的）召唤和菱形体的声音为一方，烧焦的世界和腐烂的世界为另一方，两者之间存在一种无歧异的相关关系。实际上，以上所述的一切似乎不仅证实了这些对立对偶的每一个就其本身来看的相关性，而且证实了它们的相互和谐。然而，我们将可明白，这里事情变得大大复杂起来。

*
**

我们现在来看博罗罗人的情形。他们知道一种熄灯礼拜乐器：/parabára/，他们也拥有菱形体。无疑，后者蕴涵着腐烂世界。博罗罗人称之为/aigé/的菱形体模仿同名妖怪的叫声，据说生活在河里和沼泽地。这种动物在某些礼仪中以从头到脚涂抹上泥的舞蹈者面目出现。未来的祭司在梦中认识到其使命，梦中/aigé/紧紧抱住他，又不让他感到恐惧或者讨厌妖怪的气味或腐解尸体的气味（Colb.：3，第130、163页；E.B.，第1卷，词条“ai-je̬”，aroe et-awaraare”）。要对/parabara/的象征意义说出些什么，就更要困难得多，对此我们几乎一无所知。属于同族的M_{304}的假想乐器用来将魔鬼引出茅舍，从而使它同居留的村子分离，以便使它同火柴堆汇合而丧生。根据我们已给予说明的观察资料（本书第376页），可以尝试把这同样的意义赋予博罗罗人的/parabára/仪式，因为它参与旨在确保亡魂最终离开村子中央挖掘的临时坟墓的仪式。不过，只是在神话中，博罗罗人才以火柴堆为归宿。事实上，尸体在冲洗掉肉之后，遗骨沉入水中。

因此，菱形体和/parabára/的对立反映腐烂世界和烧焦世界的对立上不如对待腐烂世界的两种可能举动。菱形体叫声宣告的/aigé/来自水中，/parabára/ 的响声所了结的灵魂走向水中。但是，每种情形里关涉的水是不同的。可以看到，/aigé/的水是夹带泥土的，受到腐解尸体污染，而浸入水中的骨殖涂上了羽饰，不会搅浑所浸入的湖水或河水。

谢伦特人的神话和博罗罗人的神话非常对称（CC，第255～259页），它们用火提出博罗罗人用水表达的问题。对于谢伦特人来说，菱形体不是一个精灵出现时的声音，而是招引它的召唤。这精灵是天上的，不是水中的。它是火星的化身，这行星与月亮相伴，就像金星和木星与太阳相伴（Nim.：6，第85页）。由此可见，谢伦特人的菱形体同天空的最不“炽热的”模式相联结，博罗罗人的菱形体同水的最“纯净的”模式相联结。事实上，谢伦特

人也相对于水来规定天空的两种模式，一种是白天的，另一种是黑夜的。在大斋戒仪礼期间，金星和木星的祭司向主祭献上盛在两个葫芦瓢（分别为*Lagenaria*和*Crescentia*）中的明净的水，而火星的祭司献上盛在一个带羽饰的葫芦瓢里的污浊的水（Nim.：6，第97页）。这就是说，有下述等当关系：

博罗罗人 **谢伦特人**

（玷污的水：纯真的水） |（黑夜：白天）::（玷污的水：纯真的水）|

这个公式富于启迪，因为正像关于世界大火的复归于烧焦的世界一样，这许多南美洲神话援引的“漫长黑夜”无疑复归于腐烂世界。不过，这样，我们不是不得不接受这样的结论：菱形体而不是响板在美洲起着“熄灯礼拜”乐器的作用，而这另一种乐器属于我们还无法证认出来的一个对立范畴吗？在从旧大陆向新大陆过渡时，唯有对立的形式保持不变，而内容反转了过来。

然而，我们不满于这种解决，因为一个亚马逊神话把熄灯礼拜同一种无疑是假想的乐器联系起来，但从乐器学观点看来，它比菱形体更接近于响板：

M_{326a} 亚马逊图皮人：黑夜的起源

从前还没有黑夜，总是白天。黑夜居住在水底。也没有动物，因为东西自己会说话。大蛇的女儿嫁给了一个印第安人，他有三个忠实的仆人。一天，他对他们说：“你们走吧，因为我妻子不肯和我睡觉。”但是，困扰这少妇的，不是他们的存在。她只想在黑夜里做爱。她向丈夫解释说，她父亲霸占着黑夜，他应当派仆人去要。

他们乘独木舟到了大蛇那里，大蛇给他们一颗密封良好的星实榈（*Astrocaryum tucuman*）坚果带回，叫他们不要以任何借口打开它。三个仆人重新登上独木舟，突然惊讶地听到坚果内有声响：ten，ten，ten...xi...，就像现在蟋蟀和小癞蛤蟆在夜里发出的鸣叫声。一个仆人想打开坚果，但另外两个人反对。经过了好一阵争论，他们已经远离

大蛇的住地。他们终于聚集在独木舟的中央，点燃了火，融化了包封坚果的树脂。刹那间，黑暗降临，森林里的一切都变成了四足动物和鸟，河里的一切都变成了鸭和鱼。篮子变成花豹，渔夫和他的独木舟变成鸭：人的头上长出了喙，独木舟成为身体，桨成为蹼……

晦暗笼罩一切，大蛇的女儿于是明白了一切。当晨星出现时，她决定把黑夜同白天隔开。为此，她把两个线球分别变成鸟 cujubim 和 inhambu（凤冠鸟科和鹬鸵科，它们在夜里或为了报晓而按照规则的间隔时间鸣叫。关于这些“时钟鸟”，参见 CC，第 269～270 页和注③）。为了惩罚这些不顺从的仆人，她把他们变成了猴子。（Couto de Magalhães，第 231～233 页；参见 Derbyshire，第 16～22 页）

这个神话提出了一些复杂的问题。关于仆人三人组的问题放在下一卷里讨论。目前我主要考察赋予这神话骨架的三重对立。白天和黑夜的对立是明摆着的。它蕴涵着另外两个对立。首先是两性结合和分离的对立，因为白天强加分离，而黑暗是结合的条件；其次是语言行为和非语言行为间的对立：当白天连绵不断时，一切都会说话，甚至野兽和东西也会说话，而正是在黑暗出现之后，东西都变成缄默的，动物也仅仅用叫声来作表达。

然而，在这个神话中，黑夜的初次出现起因于仆人玩弄一种乐器时的不慎，他因而犯了错误。这乐器就是一种熄灯礼拜乐器，因为它包含熄灯礼拜，后者又从打开的孔口中逃出来，以夜间活动和鸣叫的动物——昆虫和两栖类动物——的形式传播开来，而在旧大陆正是用这些动物的名字命名熄灯礼拜乐器：蛙、癞蛤蟆、蝉、蝗虫、蟋蟀等。认为在新大陆神话表现中存在着一个与我们的熄灯礼拜乐器范畴相当的范畴的假说，现在在称做这种表现的这种乐器的存在中得到判决性证实，在那里这种乐器还是本来意义上的，而在我们这里，类似的乐器只以比喻的方式获取这种意义。

但是，如果说 M_{326a} 的熄灯礼拜乐器依从于黑夜，并且如果说黑暗在

这神话中作为两性交合的必要条件出现[18]，那么，由此可见，支配两性分离的乐器菱形体必定隐含地同履行同样功能的白天相联结。因此，我们有了黑夜、两性交合、非语言行为和熄灯礼拜乐器之间的四元相关关系，它同白天、两性分离、广义语言行为和菱形体之间的四元相互关系逐项对立。除了我们对菱形体如何能蕴涵语言行为还不甚了了之外，这种提问题方式只是把我们已在博罗罗人和谢伦特人那里遇到的困难反转了过来。在我们看来，在这些印第安人那里，菱形体依从于黑夜，而从一般解释的观点看来，这又把熄灯礼拜乐器（我们已证明，这种乐器同菱形体相对立）放回到白天的方面。现在，熄灯礼拜乐器又更正常地同黑夜相联结，而这有着同我们已承认的一切相矛盾，因而不得不把菱形体置于白天一边的危险。因此，应当更仔细地进行考察。

M_{326a}没有提到菱形体。但是，它援引了一个时代，那时，黑夜由一条大蛇监管着（在托巴人那里，它的叫声与菱形体的叫声相似，黑夜“住在水底”，就像博罗罗人名之为/aigé/即“菱形体”的水妖一样，菱形体用来模仿其叫声）。我们还知道，几乎凡在菱形体存在的地方，它全都用于把女人族分离开来，把它逐出神圣的、社会化的世界，驱赶到自然的一边。然而，M_{326a}源自北方的图皮人，在这种文化和这个地区里，神话把大蛇描写成阴茎，它集中着男子气的一切属性，在那个时代，男人自己没有能力，转向求助于蛇的效力。这种状况一直继续到造物主把蛇身切成碎段，用来给每个男人一个他所缺乏的性器官（M_{80}）。因此，图皮人神话使蛇成为（社会

[18] 但是，这里不问采取何种方式。如果说黑夜是两性沟通的必要条件，那么，通过用于重建平衡的复归运动，黑暗似乎又禁止这两伙伴间进行语言的沟通。至少图卡诺人那里情形就是如此，在那里，两性对话者在白天能进行会话，但在黑夜里只准同性对话者交谈（Silva，第166～167、417页）。因此，异性个体之间交换言语或者爱抚，但不同时交换这两者，这将是滥用沟通。

性）分离的阴茎，而这正是我们已提出的菱形体的功能和象征的观念。M_{326a}中的大蛇作为苛刻的父亲而不是淫荡的诱奸者也正是履行着这种功能：它奉献出了女儿，但监管着黑夜，而没有黑夜，婚姻就不可能是完善的。由于这种偏向，M_{326a}归属于上面已考察过的神话组（M_{259}—M_{269}），那里，另一个水妖给予被招为女婿的男人——在有些版本中他正是太阳，即白日光——以一个不完善的妻子，她因此是无法钻刺的：没有阴道的少女，与M_{80}的无阴茎男人相对称，又与貘诱奸者循环中的极大阴道（象征善于说话）的女英雄相反，貘则是大阴茎动物，而我们已表明（本书第418页），它"同时为阴茎的"大蛇的组合变型，而这就又回到了我们的出发点。

我让别人去费心探究这个回环，因为自从我们专注于这些神话联系以来，就已发现，这个网络勾勒了一幅包含极其强"联系性"的图，以至谁试图弄清楚其全部细节，他就会绝望地一筹莫展。就现状而言，对神话做结构分析还很不熟练，因此，超前的、甚至目标不确定的和匆促的方针是不可取的（因为还需要进行选择），而宁可采取缓慢而又稳妥的步骤，这样，我们有朝一日可以从容地通过弄清楚全部丰富性来修改我们仅仅加以标定的路线。

如果上面的比较是合法的，那么，我们也许隐约看到了我们困难的结局。实际上，我们把菱形体放在黑夜那一边，它以蛇的形象而成为黑夜的主人；我们还认识到，熄灯礼拜乐器也处于那一边。但是，在每种情形里，所涉及的不是完全一样的黑夜，因为两者都只是处于偏激状况，菱形体的黑夜隐藏在白天后面，而熄灯礼拜乐器的黑夜侵入白天。因此，真正说来，两者都不同白天对立，而是处于这样一种经验上得到证实的交替关系，这里还不是排斥，而是白天和黑夜由一种相互的中介关系联结：白天成为从黑夜到黑夜的过渡的中介，黑夜成为从白天到白天的过渡的中介。如果从这个被赋予客观实在性的周期性环链中去除"黑暗"的项，那么，就只有了白天，它可以说以把语言行为过分地推广到动物和东西的形式而使自

然文化化（culturaliser）。反之，如果“白天”的项被排除出这环链，那么，就只有了黑夜，它通过把人类劳动的产品变成动物而使文化自然化。自从我们认识到一个三项体系：单纯白天、单纯黑夜以及两者的规则交替的运作价值之后，我们所考察的问题就得到了解决。这个体系包括两个简单项加一个复杂项，后者构成前两者之间的一种和谐关系。它提供了一个构架，无论白天还是黑夜起源神话都在它的内部又划分成两个不同的种类，视它们把白天还是黑夜置于现实交替的开始而定。因此，可以区分开黑夜在先神话和白昼在先神话。M_{326a}属于第二种范畴。然而，初始选择会带来重要的后果，因为它必须赋予两个项之一以在先性。在我们于此所只关心的白昼在先神话的情形里，首先就只有白昼，而如果有黑夜存在的话，那么，它同白昼相分离，因而可以说等于处于隐蔽之中。从这时起，另一种可能性不能再以严格对称的形式实现。白昼以前处于没有黑夜的地方；当黑夜取代它（在尚未建立起规则的交替之前）时，黑夜只能笼罩白昼**在黑夜之前**的地方。于是，我们明白了，为什么按照这个假说，“漫长白昼”产生于分离的**初始状态**，而“漫长黑夜”产生于结合的**附加行动**。

在形式的层面上，这两种情境因而完全对应于我先前以腐烂世界和烧焦世界区分的那两种情境。但是，自从我提出了这种区分以来，这些神话中发生了某种事情。在我们未察知或者几乎未察知的情况下，它们从空间领域渐进到时间范畴，尤其是从绝对空间概念渐进到相对时间概念。我的第三卷将几乎完全致力于研讨关于这种根本转换的理论。这里我仅满足于阐明一个局限的方面。

在关于烹饪起源的各个神话所参照的绝对空间中，高的位置由天空或太阳占据，低的位置由地占据。在烹饪用火作为这两个极端之间的中介项（把它们联结起来，同时又使它们保持合理的距离）出现之前，它们的关系只能是不平衡的：两者太接近或者太远离。第一种可能性复归于蕴涵火和光的烧焦世界。第二种可能性复归于蕴涵晦暗和黑夜的腐烂世界。

但是，M_{326a}承认相对时间，这里中介项不是处于两个端项之间的一个单独存在或客体。这中介倒是在于两个项的平衡，而极端特征并非为这两个项所固有，却只能产生于联结它们的关系的变动。如果所考察的神话是白昼在先的，则黑夜的远离也即与白天的分离保证了光明的主宰，而黑夜的趋近（或与白天的结合）保证了晦暗的主宰。因此，根据这神话处于绝对空间还是相对时间的假说之中，同样的所指（结合和分离）要求相对立的能指。不过，同调的变化引起音阶的音符名字反转相比，这种反转并不见得更为得当。在类似情形里，首先要考虑的不是音符在谱线之上或之间的绝对位置，而是记写在谱表标题的调的音型（figure）。

菱形体和熄灯礼拜乐器是未经中介的分离和结合的仪式能指，而当转移到另一个音域（tessiture）时，分离和结合便以腐烂世界和烧焦世界作为概念能指。由于所指在于客体间的关系，所以当这些客体不是相同的时，同样的所指可能容许相对立的能指。但是，不能由此得到结论说，这些对立的能指彼此处于能指和所指的关系。

在提出这条规则时，我无非是把索绪尔（Saussure）的语言符号任意性原理推广到神话思维领域，只是由于我已在别处（L.-S.：9，第 31 页）提请读者注意的下述事实，这原理的应用域获得了一个附加向度：在神话和礼仪领域里，同样的元素可能以不同方式起所指和能指的作用，并且在每种功能中都相互取代。

尽管有这种复杂性，或者说由于这种复杂性神话思维显得非常尊重原理，因此它小心地赋予菱形体和熄灯礼拜乐器（从形式上说，它们构成对偶）以判然不同的语义场。为什么菱形体在世界上几乎到处都有驱赶女人的专门功能呢？其理由难道不是：与把白昼和黑夜结合起来的熄灯礼拜乐器不同，菱形体实际上不可能意指黑夜和白昼的分离——白昼主宰整个黑夜？蚀至少给这种结合提供了一个经验例示，当从这个观点来考察时，“熄灯礼拜”作为一种特殊的蚀出现，而这蕴涵着一种特殊的逗闹（CC，

第 372～377 页)。菱形体的应用并不局限于反转这种关系，它还转移这种关系，为此把一切女性项都从联姻的周期环链中排除出去。但是，这难道不是因为这种环链从社会等层面提供了由白昼和黑夜规则交替所构成的宇宙学环链的等当物吗?

(△=○ △=○ △=○ △=○ 等等)

≡(白昼-黑夜,白昼-黑夜,白昼-黑夜,白昼-黑夜,等等)

因此，可以说，在其女性元素被隔离而排除掉之后，被菱形体暂时还原其男性元素的社会乃作为还原为白昼的时间过程。反过来，似乎不知道菱形体（Dreyfus，第 129 页）的卡耶波人利用两根相互撞击的棒来意指与按别的方式同菱形体相联结的结合相称的一种结合：因为在他们那里问题在于建立起男人和女人间的婚姻联系以及乱交仪式（本书第 378 页）。最后，如果说熄灯礼拜乐器可能蕴涵白昼和黑夜的结合以及两性的结合，那么，我们也已知道，它们也蕴涵天和地的结合。就这后一关系而言，我们的兴趣在于研究向昴星团回归致敬的节庆赋予音响器的作用。我们下面还要回到查科的典礼上来，现在我们局限于指出，在太平洋的西北海岸，在春季的节庆/meitla/期间，响板被代之以拨浪鼓（专用于冬季仪式），其时，夸扣特尔人（Kwakiutl）佩戴象形昴星团的饰物（Boas：3，第 502 页；Drucker，第 205、211、218 页；亦见 Olson，第 175 页和 Boas：2，第 552～553 页）。



Ⅱ　各领域的谐和

由以上所述可知，菱形体和熄灯礼拜乐器不是纯粹的和简单的结合或分离的运作者。倒是应当说，这两种乐器**借助**结合或分离本身来运作一种结合：它们把群体或人类同这两种关系中的一种的可能性结合起来，而这以排除中介作为共同特征。如果说声学代码构成一个体系，那么，因此就应当有第三种类型乐器存在，而它蕴涵着中介行动。

我们已经知道在欧洲传统中这是何种乐器。实际上，欧洲传统建立起了熄灯礼拜乐器和铃之间的关系的复杂网络，这个网络依从于铃的存在与否，以及在有铃时，铃是显著的还是不显著的：

	熄灯礼拜乐器/	(铃：
显著的/不显著的………………	不存在	/存在)
忏悔星期二…斋戒……………………	**(三日祈祷)**	
		/复活节星期日

首先可以表明，在南美洲，一个或数个葫芦拨浪鼓（因为它们习惯上是成对的）代表中介乐器；然后可以表明，可同熄灯礼拜乐器相比拟的，这些拨浪鼓同烟草结成对称关系（熄灯礼拜乐器看来同蜂蜜相联系，蜂蜜是这种象征旱季的热带斋戒的美食）。

M_{327}　瓦劳人：烟草和萨满巫术的起源（1）

一个印第安人已娶一个善于制造吊床的女人为妻，但她未生育。因此，他续娶了第二个妻子，她使他有了一个孩子，名叫库鲁西瓦里(Kurusiwari)。后者不断骚扰做吊床的女人，干扰她的工作。一天，

她粗暴地将他推开，这小孩倒在地上哭了起来，然后离开茅舍。没有人注意他，甚至他的父母也没有注意，他们一起在吊床上睡觉，无疑在转别的念头。

天色晚了，大家替他着急。他的父母出去找他，发觉他在邻居茅舍里和别的小孩玩耍。新来者做了解释，和主人热烈交谈。当这印第安人和妻子要告辞时，他们的孩子又失踪了，如同这家的名叫马图拉瓦里（Matura-wari）小孩一样。这插段又在另一个茅舍里重现，结果也一样。这两个孩子出走了，这次由第三个名叫卡韦瓦里（Kawai-wari）的小孩相伴。

因此，这里现在有六个父母寻找三个孩子。一天过去了，第三对夫妇放弃追寻。翌日，第二对夫妇也放弃了。这些孩子已走得很远，与黄蜂结下友谊。从那时起，黄蜂会说话了，也不刺人。正是这些小孩命令黑色黄蜂螫人，命令红色黄蜂另外再引起发烧。

最后，第一对夫妇在海边赶上了这些孩子。他们已成为大男孩。当要求他们回家时，已成为头领的第一个孩子拒绝了，他解释说，他受继母虐待，也被父母冷落。父母哭泣着央求，但他们只得到儿子的这样承诺：当他们建起一座庙宇并用烟草“命名”时，他会出现。接着，这三个孩子越洋过海。父母回到了村里，父亲建造起了嘱托的庙宇。但是，他烧了番木瓜树、棉花和咖啡树的叶子，但这毫无用处，这些叶子还不够“浓烈”。这时候，男人还没有烟草，烟草生长在海洋中的一个岛上。大家叫它“无男人的岛”，因为那里只有女人居住。悲伤的父亲派一只涉禽［“gaulding bird”（苍鹭）：*Pilerodius*］去取种籽；它一去不复返，他后来派去的其他海鸟也同遭厄运。烟草田的看守女把它们全杀了。

这印第安人向兄弟讨教，后者为他谋得鹤的帮助。鹤去夜宿海滨，以便大清早出发。一只蜂鸟要求负起这个使命，并提出独自完成这

任务。尽管鹤苦苦相劝，但它还是黎明即飞。当鹤赶到时，它看到，蜂鸟掉在水里，奄奄一息。鹤把它救起，夹在两腿之间。现在蜂鸟一切都好，舒服地旅行，但当鹤解手时，把蜂鸟全弄脏了（参见 M_{310}）。于是，蜂鸟决定独自去偷，率先到达那里。鹤答应在它夺取种籽期间等待它。这蜂鸟小巧而敏捷，烟草的看守女没法杀死它。

这两只鸟现在躲在后面，偷到种籽后一直保留到村里。蜂鸟把种籽交给鹤的主人，后者把它们给了兄弟，向他学习如何种植烟草，加工烟叶，选择树皮来制卷烟。他还叫兄弟采集葫芦，只摘取长在树干东侧的。这男人随身带着拨浪鼓就出去唱歌了。他的儿子和另外两个男孩出现了。他们已变成三个烟草精灵，总是响应拨浪鼓的召唤。这父亲自己成了第一个萨满，为失去孩子而悲恸不已，因而变得衰弱不堪。(Roth：1，第 334～336 页)

我们可以把另一个关于同一题材的瓦劳人神话看做为一个异本：

M_{328}　瓦劳人：烟草和萨满巫术的起源（2）

一个名叫科马塔里（Komatari）的印第安人想得到烟草，当时烟草长在海洋中的一个岛上。他首先向一个住在海滨的男人发话，误以为这人是烟草的主人。一只蜂鸟参与了他们的讨论，提出去寻找烟叶。但是，它搞错了，带回的是花。于是，这海滨人出发去到那座岛，成功地躲过了看守人的监视，用独木舟满载叶子和种籽而归，科马塔里把它们装在篮子里。这个不知名的人离开了科马塔里，但没有同意说出他的名字。这人倒是预告了，他何时将成为一个巫士。

科马塔里拒绝与同伴共享烟草。他把烟叶悬挂在茅舍的屋顶下，托付黄蜂看守。黄蜂接受一个访客的贿赂，他给了它们鱼，偷走了一

部分烟叶。科马塔里识破了，把黄蜂都打发走，只留下一个种，作为看守。然后，他到树林里开垦了一角土地，以便播种。

这时来了四个精灵，相继与他相遇，但它们都不肯说出名字。他从它们那里得到了葫芦藤、装饰第一个拨浪鼓的羽毛和丝带，以及使拨浪鼓发声的石头。精灵得知英雄用完工的拨浪鼓伤害它们，遂引来疾病进行报复。但是麻烦都消失了：科马塔里靠拨浪鼓战胜了所有疾病，只是受到严重感染。他将永远如此：这巫医知道成败得失。自然，科马塔里现在知道了所有精灵的名字。第一个遇到的，给他烟草的精灵名叫沃乌诺（Wau-uno）[阿拉瓦克语为阿努拉（Anura)]，即"白鹤"。(Roth：1，第336～338页)

这两个关于萨满巫术起源的神话显然从两个互补的方面看待这些巫术：提供庇护的精灵的到来或邪恶精灵的驱逐。M_{327}中未能取来烟草的鸟*Pilerodius*是引起疾病的精灵的化身（Roth：1，第349页）。在这两种情形里，结合或分离靠拨浪鼓和烟草的中介作用实施。我们已经知道，如我们已表明的，这两个项是相联结的。

在这两个神话中，鹤和蜂鸟构成一个对偶，每个鸟各自的价值反转过来，视神话从一个还是另一个方面看待萨满教而定。在M_{327}中蜂鸟优越于鹤；在M_{328}中，它则不如鹤。这种低劣性体现在它出于本性而对于花的天然偏爱，同时厌弃烟叶和种籽。另一方面，它在M_{327}中加以证明的优越性则只是以违背其本性为代价而得到的。蜂鸟正常情况下是同干旱（CC，第270～273页）和好闻气味（Roth：1，第371页）相联结的，因此在M_{327}中有淹死的危险，并且外表被粪便弄脏。"烟草之路"经过粪便。M_{327}通过回顾这一点而证明了从蜂蜜（它本身处于粪便和毒物的极限处）出发而把我们引向烟草的进展的客观实在性。总之，蜂鸟的路径也就是我们的路径，蜂蜜起源神话向烟草起源神话的渐次转变（我们在本书的全部篇幅中描述了

其各个阶段）双重地、缩微地反映在圭亚那神话中，它们使最小的鸟从**蜂蜜的食用者**变成**烟草的生产者**。

在这两个瓦劳人神话中，M_{327}无疑较为复杂。比较起来我们也更偏爱它。在这个神话中，两个女人起了重要作用：一个女人善于做工但不会生育，另一个会生育。在塔卡纳人神话（我们已多次把它们同南美洲北部地区的神话做比较）中，嫁给人的雌三趾獭是优秀的织娘（M_{329}；Hissink-Hahn，第 287 页）。关于肖德维卡节庆的起源的韦韦人神话（M_{288}）也有这种迹象：从前只有印第安人和三趾獭（*Choloepus*）知道制作纤维服装（Fock，第 57 页和注㊴，第 70 页）。

这动物的习性不像使它倾向于有这种才能。那么，怎么解释这一点呢？无疑，这是因为三趾獭的习惯姿势，即头朝下地用脚倒挂在树枝上，使人想起吊床的形象。一些关于三趾獭起源的神话证实，这种相似性被觉察到了：它们说，三趾獭是转化而成的吊床或者睡在吊床上的人（M_{330}，蒙杜鲁库人，Murphy：1，第 121 页；M_{247}，巴雷人，Amorim，第 145 页）。但是，M_{327}的两个重要特征允许我们把解释推进得更远：一方面，三趾獭没有明确地说出来；另一方面，取代它而充任优秀织娘的女人与另一个能生育的但无任何别的规定的女人结成对偶。

我们在上面指出（本书第 403 页），三趾獭食量很小，一星期只排泄一两次，并且总是排泄在地面上的同一地点。这种习性不可能不引起印第安人的注意，他们极其重视排泄功能的控制。印第安人习惯在早上醒来呕吐，以便把夜里留在胃里的食物全部排除光（参见 CC，第 316 页）。斯普鲁斯（第 2 卷，第 454 页）在评述这习惯时指出："印第安人在清早并不像急于排空胃那样急于解大便。恰恰相反，在南美洲我到处注意到，印第安人虽然一天工作很辛劳，也没有多少可吃的，但宁可把解大便推迟到夜幕降下之后。实际上，他们很了解，白人控制自然需要，并且看来遵从圣卡洛斯一个印第安人用近似的西班牙语对我说的一条格言，这个人说：Quien caga de

mañana es guloso，清晨解大便的人是饕餮。”图卡诺人赋予这种关系以更广的和隐喻的意义，他们禁止制造独木舟和网的人在未完成工作之前解大便，担心造出的东西有漏洞（Silva，第 368 页和各处）。

像在其他领域里一样，在这个领域中，向自然屈服，也被认为是社会的不良一员。但是，这时至少在神话层面上，可能带来这样的结果：最能抵制自然的人根据事实也将是文化适应性方面最有才能的人。M_{327}中能干女人那里由不育表现出来的闭止把三趾獭在排泄功能方面特有的闭止转移到了另一个领域——生殖功能领域。第一个女人在生殖上便秘但善于织造，她与第二个女人相对立，后者的生殖力似乎以懒惰作为对应物，因为可以看到，她整日价与丈夫一起玩乐。[19]

这些议论又引出了两点。第一，我们已指出过，就排泄而言，三趾獭与吼猴相对立，后者无时无刻不从树的高处排泄。顾名思义，这种猴子是吼叫的，但主要是在时令变化时叫的：

Guariba na serra

Ghuva na terra，

这条民谚肯定："当听到吼猴在山上叫时，地上快要下雨了"（Ihering，词条"guariba"）。这同博罗罗人的信条相一致：这种猴是雨精（E. B.，第 1 卷，第 371 页）。然而，也是受冷致使三趾獭下到地面上小便。阿拉瓦克人说（Roth：1，第 369 页）："当起风时，三趾獭就行走"；一个博物学家给一头抓获的水

⑲ 古人也认为，织娘身份和情爱倾向之间有一种关系，但他们认为这是正比关系不是反比关系："……希腊人说，织娘比其他女人更热情，因为她们从事固定职业，又不太活动身体……这里我据此还可以说，她们工作给她们带来的这种振奋因此造成了觉醒和诱惑……"［蒙田（Montaigne），《散文集》（*Essais*），第三册，第 11 章］

獭的臀部滴冷水，一连五天得到它的规则小便（Enders，第7页）。因此，吼猴和三趾獭都是“气压测量”动物，不过，一个是靠粪便，另一个是靠吼叫。作为喧哗的模式，吼叫是排泄物的隐喻换位（上引书，第177页注①，第264页）。

事情还不止于此。吼猴成群结队大声地从日出叫到日落。三趾獭独个地在夜间发出低微的叫声，这是乐音，“类似于发尖刺音阶第二音的口哨声，持续数秒”（Beebe，第35～37页）。据一个古代作者说三趾獭在夜间叫“ha，ha，ha，ha，ha，ha”（Oviedo y Valdes，载Britton：第14页）。然而，这描写让人认为，这里也许是指 *Choloepus*，而不是 *Bradypus*，也即是大三趾獭而非另一个观察所关涉的小三趾獭。

如果考虑到，按照塔卡纳人神话（M_{322}—M_{323}），对三趾獭排泄功能的正常履行的任何破坏，都将引起全世界大火——我们在圭亚那看到了这个信条的回音（参见CC，第410页注⑱），不过那时是人类面临因天火和地火结合而引起的危险——那么，就可以尝试到吼猴和三趾獭对立的声学方面［前者按阿卡韦人的说法（Brett：2，第130～132页）有着“令人可怖的”叫声；后者按照一个巴雷人神话（Amorim，第145页）据称发出间断的哨音］的后面去发现“吼”器菱形体和熄灯礼拜乐器间的对立。

现在我们来讨论第二点，这把我们带回到圭亚那烟草起源神话本文本身。如我们刚才说明的那样，M_{327}有两个女人间对立的本质使第一个女人即不育的，从文化观点看来有独特禀赋的女人同查科和圭亚那神话的痴迷蜂蜜少女适成对比。另一个女人显得与后者同系，因为她也表现出淫荡和生育（参见M_{135}）。另一方面，作为从蜂蜜起源神话到烟草起源神话过渡的正常情形，这两个神话组的公共项哭泣孩子发生根本反转。在一处，这孩子因为哭泣而被驱赶，在另一处，他因被驱赶而哭泣。在第一种情形里，可认同为痴迷蜂蜜少女的那个女人因他的哭声纠缠而驱赶它；在另一种情形里，负责的是其角色与痴迷蜂蜜少女相对立的那个女人，但她扮演这角色

而对孩子的哭声无动于衷。最后，“正常的”哭泣婴孩待在茅舍旁，哭叫他的母亲，直到等同于痴迷蜂蜜少女的一个动物——狐或蛙——抢夺他，然而，M_{327}中的对称者则故意远离，并去同黄蜂/marabunta/结下友谊。

这个属名太含糊，我们无法据之肯定，所提及的种是蜂蜜的生产者，它们因而同掠夺性动物相对立，这些神话说后者是嗜吃蜂蜜者。但是，论证可以用另一种方式作出，我们首先指出，黄蜂在其中所起作用略有不同的M_{327}和M_{328}都诉述萨满教的起源。然而，圭亚那的巫士有一种对于黄蜂的特殊巫术，他用手指头拍打蜂巢，把黄蜂驱赶掉，它们却不刺他（Roth：1，第341页）。[20] 在更南面的卡耶波人那里，我们已表明存在一种黄蜂间的礼仪战斗。

按照M_{327}和M_{328}，黄蜂变成有毒的，是由于同萨满或者提供庇护的精灵结成极其密切关系的缘故。由M_{327}的哭泣小孩和M_{328}英雄运作的这种转换重现了一个博托库多人神话（M_{204}）归诸依恋蜂蜜的动物irára的转换。因此，从这种见解出发，我们又发现了黄蜂——由取代博托库多人神话的irára的一个角色转变而成——和掠夺性的又嗜吃蜂蜜的即在我们已提到的（本书第246页）某些条件方面与irára等同的动物之间的一种对立。



这种比较把我们往后拖得很远。然而，这远不过我们指出了下述一点

---

⑳ 但手指需事先在腋下摩擦。图卡诺人在发现了一个黄蜂巢时也这样做：“这气味把黄蜂赶飞，印第安人获取充满幼虫的巢；这巢用做碟子，里面放入面粉，和着幼虫一起吃”（Silva，第222页注㊿）。库贝奥人（Goldman，第182页注①）在他们的语言中把毛发和烟草联结在一起：“毛发”叫做/pwa/，腋毛叫做/pwa butci/即“烟草毛”。这些印第安人对割下的毛发举行焚化仪式，因此，他们烧它们，就像人们烧烟草吸烟一样。

之后所处的境地：M_{327}把男人缺乏烟草归因于在一个岛上看守烟草的单身女人，因此是“痴迷烟草的”女斗士。然而，许多圭亚那神话和一些热依人神话把女斗士的起源归因于女人当做情人的花豹或鲤鱼（貘诱奸者的组合变体）进行杀戮引起的两性隔离（M_{156}、M_{287}）。我们已经确定，这些女人本身代表痴迷蜂蜜少女经过用性代码作移位后而成的变体。现在这些神话确证了这个证明：阿皮纳耶人的女斗士离开丈夫，带走了礼仪用斧；瓦劳人神话的女斗士垄断了烟草，而烟草像斧一样也是文化的象征。为了同貘、鳄鱼或花豹——也即自然——相结合，淫妇诉诸**被打击的**葫芦或者她们不由心**泄露的**动物本**名**。相对称地，瓦劳人的萨满的超自然巫术乃用做为拨浪鼓的**被摇晃的**葫芦和他们**窥破**其秘密的精灵**名字**来表达。

瓦劳人关于烟草起源的神话包含的一个插段把我们带到更远，直至我们研究的开端。实际上，蜂鸟越过广阔水域去占有一个超自然岛屿上的烟草，以便烟草能同拨浪鼓相联结而进行的探寻又回到了 M_1，在那里，我们初次遇到这个题材，探寻任务也归属于蜂鸟，也把它引导到一个超自然岛屿上进行搜寻，但对象不是烟草而是拨浪鼓本身：为了成功地与精灵分离，英雄应当小心不让它发出声音；然而，这里人要能随意招来好精灵并驱除坏精灵，而以弄响拨浪鼓为条件。

表面的考察让人以为，蜂鸟的探寻构成 M_1 和 M_{327} 的唯一共同要素。实际上，这两个神话的相似远为深刻。

实际上，从我们已提出的对哭泣婴孩这个角色的解释可以推知，哭泣婴孩以声学代码复现 M_1 的英雄。两者都拒绝同母亲分离，尽管他们用不同的手段表达对母亲的依附：发音的行为或性爱的行为，一个是被动的，另一个是主动的。然而，M_{327}的小孩是个哭泣的孩子，不过是反转的，因此，我们可以期待他做出与 M_1 英雄的行为相反的行为。后者拒绝加入男人房舍，因此拒绝成为社会的成年成员。另一个则表明过早对文化工作发生兴趣，更确切地说是对归属于女人的工作发生兴趣，因为他不慎介入其中

的吊床制造是女人的工作。

两个英雄都是男孩，一个已长大，但其乱伦行为表明他在道德上的幼稚性，另一个还小，但他的独立精神加速身体的成熟。每次，他们的父亲都有两个妻子：孩子的母亲和继母。在 M_1 中，孩子同母亲结合，在 M_{327} 中，他被继母拆散。与 M_1 的乱伦对偶相对应的是 M_{327} 的婚配对偶；与婚姻被儿子侵害的父亲的悲哀相对应的，是子女权被父亲侵害的儿子的悲哀。实际上我们将可注意到，如果说在博罗罗人神话中，父亲抱怨，他的孩子排挤他而在情爱上亲近他妻子，那么，在瓦劳人神话中，儿子抱怨，父母沉溺于彼此的情爱而不注意他的哭叫。

M_1 中被侵害的父亲首先试图让儿子在水边迷失；三个相助的动物帮助了这男孩，它们对 M_{327} 中三个自愿渡海的孩子也这样做。人们可能提出异议说，M_{327} 的英雄是这三个孩子中的一个，而 M_1 中的英雄得到三个动物帮助，未同其中任何一个相混合。因此，这里有四个角色，那里则是三个角色。但是，由于它们是反对称的，所以，为了使这两个神话采取同样步骤，就产生了一个双重困难。一方面，M_1 的英雄从身体上回到了亲人中间，M_{327} 的英雄则只是“在精神上”回到亲人中间。另一方面，前者**带回**了雨和风暴，因此它们是他回归的**结果**，然而，在远方**找到的**烟草是后者回归的**原因**。因此，为了补救对称性，就必定是在 M_{327} 中同一个角色既不在（因为问题在于使他回归）而同时又在（因为他有一个使命要执行）。

M_{327} 通过把角色一分为二来克服这个困难。在第一部分里，英雄的角色由一个小孩充任，在第二部分里，它由一只小鸟充任。但是，如果如我们提出的那样，蜂鸟是一对英雄中的一个，那么，我们就可以明白，既然第一部分里一个人物实际上有两个角色，那么，与 M_{327} 的三个孩子（其中一个要转变成蜂鸟）相对应的，就应当是 M_1 中的四个人物，即一个小孩和三个动物（其中一个是蜂鸟），因为，就 M_{327} 而言，小孩和蜂鸟只是一者：

M_1：（男孩）　蜂鸟　鸽子　蚱蜢

M_{327}：男孩^1　（蜂鸟）　男孩^2　男孩^3

在故事的结局，M_1 的英雄经受了垂直分离，他致力于盗金刚鹦鹉的巢，而后者用粪便盖他。M_{327}的英雄在水平分离过程中同黄蜂联合，后者因他而成为有毒的。这样就有下面的四重对立：

（金刚鹦鹉/黄蜂），（敌对/友善），（英雄＝粪便的受体/毒的施主）

有毒昆虫和致人肮脏的鸟之间的对立已使我们得以（CC，第 408 页和注⑰）把一个帕林丁丁人神话（M_{179}）转换成盗鸟巢者神话的热依人异本（M_7—M_{12}），它们乃关于烹饪用（地）火的起源，而其本身是这些神话的转换的 M_1，乃关于（天上的）水的起源。现在，我们刚把另一个神话转换成 M_1，所以我们可以证明，M_1 相对于 M_7—M_{12}的原始扭曲被保留在下列方式的新转换之中：

(1)	M_7—M_{12} （火的起源）	⇨	M_1 （水的起源）
(2)	M_{179} （毒的受体）	⇨	M_7—M_{12} （粪便的受体）
(3)	M_1 （金刚鹦鹉的敌人）	⇨	M_{327} （黄蜂的朋友）
(4)	M_{327} （毒的施主）	⇨	M_7—M_{12} （粪便的受体）

考虑到我们以上指出的、作为结果在 M_{327} 中引起 M_1 的两个相继插段的部分交错重叠，我们现在来考察 M_{327} 关于蜂鸟旅行的序列。

这个序列又再分成三个部分：（1）蜂鸟独自出发，跌入水中，差点淹死；（2）鹤把它救出困境，夹在双腿间，它在那里飞行是绝对安全了，但外表被粪便弄脏；（3）蜂鸟又独自出发，最后获得了烟草。这里先就鹤说一点。尽管这些圭亚那神话如此指名的鹤究竟属何种，还不能确定，但是我们在上

面已肯定（本书第241页），这关涉一种叫声吵闹的水生涉禽，它发出喧哗，又隐喻地发出粪便，就像它在M_{327}中扮演的角色所证实的那样。但是，如果说水生涉禽是噪声之源，因而也是粪便的隐喻生产者，那么在实际上，作为酷嗜死鱼的食腐肉鸟，它们同粪便结成相关而又相反的关系（参见本书第208页）。它们负责**用口重新吸入**粪便，这样便同我们已知由那些给这种无齿动物留有地位的神话赋予其用肛门闭止粪便职司的三趾獭密切相联系。认三趾獭为祖先的伊普里纳人（Ipurina）诉述，在时间之初，鹳用太阳锅发酵东西，吃它们忙于从世界上收集来的所有粪便和腐烂物。锅中的沸水溢出来四处漫浸，毁灭了一切生物，除了三趾獭成功地爬上一棵树[21]的高处，使人类重新在地球上生活（M_{331}；Ehrenreich，第129页；参见Schultz：2，第230～231页）。这个故事说明了吉瓦罗人起源神话的一个插段，在那里，三趾獭也扮演人类祖先的角色。因为，如果说白鹭偷取了两个蛋，其中一个生出了米卡（Mika），她是三趾獭乌努希（Uñushi）的未婚妻（M_{332}；Stirling，第125～126页），那么，难道事情不是如此吗？像圭亚那和亚马逊西北部的各部落一样，在吉瓦罗人看来，鸟蛋因“其胎儿的性质，从而是不洁的”，所以成为一种禁忌的食物（Whiffen，第130页；参见Im Thurn，第18页），而这会使他们等同于粪便？阿瓜拉纳人的异本（M_{333a}）似乎证实了这一点：这种食物使太阳从一个蛋中出生，由食人魔阿杰姆皮（Agempi）从一个女人尸体中取出，这女人被阿杰姆皮杀死，后来被鸭偷走（Guallart，第61页）。从英雄的姊妹月亮腹中取出的四个蛋中，按照一个马基里塔雷人（Maquiritaré）神话（M_{333b}；Thomson，第5页）有两个已腐烂。

作为食腐肉动物，水生鸟就水而言扮演的角色与这些神话就地而言分

---

[21] 这树属锦葵科，按现代植物学，它同树科和木棉科有很近的亲缘关系，由于它，有益的、内部的水转变为有害的、外部的水，这里对此就不加讨论了，以免论证冗长。

派给兀鹰的角色严格同系。因此，我们可以承认，M_{337} 中关于蜂鸟飞行的三个插段和 M_1 中英雄冒险的三个关头之间存在对应关系。这就是说：

[M_1: / M_{327}:] 英雄垂直地分离 { 在高处, / 在低处, } 在这样的轴上：天空 { 地； / 水； }

//

[M_1: 兀鹰 / M_{327}: 鹤] 助人的 { **在/它们吃了/放屁英雄的/臀部/之后**[22] / **在/它来向/散发香味的"英雄"的/颜面/排泄/之前** }

因此，本研究一开始列述的 M_1 到 M_{12} 这些神话所构成的聚合总体中，存在两个烟草神话系列。其例子源自查科的那个系列是我们主要可以加以说明的，它探索烟草在地上的、破坏性火的概念中的媒介作用，这火与也是地上的但建设性的烹饪用火相关而又相对立，而热依人神话（M_7—M_{12}）追溯了后者的起源。我们已在瓦劳人那里遇到的另一个烟草神话系列则探索烟草在被支配的地上的水（海洋，鸟成功地渡越过去）的概念中的媒介作用，这水本身与天上的、支配的水（雨和风暴）相关而又相对立，而博罗罗人神话（M_1）提到了后者的起源。

因此，相对于初始的组合总体，这两个烟草神话系列占据对称的地位（图 20），不过这里有个差异：瓦劳人神话对于 M_1 的关系假设了一种双扭曲的——**地上的/天上的、被支配的/支配的**水——转换，而查科神话对 M_7—M_{12} 总体的关系则比较简单——**被支配的/支配的**地上的火——只要一

㉒ 因为蜂鸟嗅觉天生良好，而在 M_1 中，兀鹰为英雄所荷载的死蜥蜴发出的腐烂气味所吸引。M_1 中的一分为二：蜥蜴、兀鹰，它们分别为腐烂之被动的和主动的模式。这在 M_{327} 中有等当的一分为二："苍鹭"、鹤，即两种同腐烂相联系的涉禽，两者都在履行使命上遭失败，一个是被动的、另一个则是主动的。

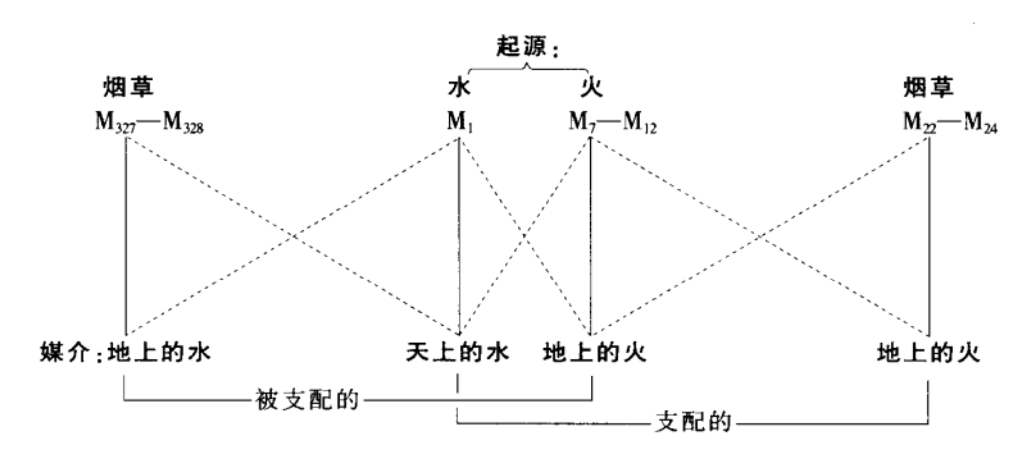


图 20　吸食的烟草的神话（右）和饮用的烟草的神话（左）间关系的体系

次扭曲。我对这一点做些说明。

本书开始时我已分析和讨论过地理上邻近博罗罗人的伊朗赫人的一个神话，它用很简单的方式把一个水起源神话（M_1）转换成烟草起源神话（M_{191}）。因此，在这些瓦劳人神话中，我们面对一个次级转换。如果考虑到文化因素，则这种不相称便可得到解释。亚马逊以南的整个热带美洲，因此包括伊朗赫人、博罗罗人和查科各部落的领土，都不知道以煎泡形式食用烟草。如果忽略不计不时个别发生的咀嚼烟草的情形，那么就可以说，在这个地区里，烟草仅仅被吸食：这使它同火而不是同水相等同。然而，在吸食烟草这个亚范畴之下，又可以提出一种一分为二：它在神话层面上表现为"好"烟草和"坏"烟草的区分（M_{191}），或者烟草的好用法和坏用法的区分（M_{26}、M_{27}）。M_{191}实质上作为一个关于坏烟草起源的神话出现。

至于M_{27}，这是一个关于烟草坏用法的起源的神话，在这种情形里（且与M_{26}相对立），它来源于水。因此，同烟草的自然和烟草的应用（它属文化的分野）间的对比相对应的，是烟草可能同水结成的两种类型关系间的对比，一种关系是隐喻型的（作用于神话的转换），另一种是换喻型的（按照该神话，烟草产生于水）。对于水的关系构成了不变的方面，源自不饮用

烟草的地区的一些神话似乎证实了这种缺乏的食用方式的实在性，它们区分了两种吸食烟草，或者两种吸食烟草的方式，而其中有一种通过不同途径始终等同于水。

这些议论的意义并不纯粹是形式上的。无疑，它们不容忽视地有助于我们承担缩简任务，因为它们使人得以把一些神话复归为另一些神话，从而通过适用一小批到处相同的规则简化一张其复杂性和紊乱似乎令人沮丧的表。但是，除了对读者也许断定我徒劳地致力于拓展其领域的一种方法做附加说明之外，我们还更清楚地认识到了美洲种群的历史以及把这些种群联结起来的各种具体关系。因为，如果说各个迥异的部落的神话提供了关于仅在他们的传统居住地以外得到证实的习俗的含混知识，那么，这就证明了，这些部落的最近分布和状况未就他们的过去告诉我们什么，或者几乎什么也没有告诉。对南美洲神话所做的分析表明，这些种群无疑不自觉地彼此“知道”很多事情，因此我们不得不承认，他们现今的分离是各种不同分离的结果。随着时间流逝而相继发生的无数混合的产物。我们在地理上相距遥远的居民之间观察到的文化差异并不是具有内在重要意义的事实，它们更不有助于证明发生过历史重建。这些浅表的差异仅仅反映了关于非常古老而又非常复杂的变迁的苍白映象，而新大陆的发现突然把它冻结了起来。

上述考虑有助于克服瓦劳人神话的分析所提出的困难。按照其地理来源，我把这些神话定位于饮用烟草神话领域。这种食用模式的分布区域局限于亚马逊以南，呈现不连续的形相，有着截然分明的界限：“沃佩斯河流域的印第安人制造巨大的烟卷，但在热普拉河流域的南面，人们不吸食而舐食烟草”（Whiffen：第 143 页）。这里是把烟草浸软，研成粉末，加甘薯淀粉而变得稠厚，成为糖浆似的东西。真正经浸渍或煎泡后饮用的烟草可在下述各处见到：从吉瓦罗人直到卡加巴（Preuss：3，第 107、119 期），蒙大拿以及圭亚那的三个地区：下奥雷诺克、布朗库河上游和马罗尼地区。

然而，事实上，正是吸食的烟草似乎同这些瓦劳人神话相关。M_{327}在两处强调了这一点：首先在英雄的父亲妄想把各种不同植物的叶子代替缺乏的烟草加以烧焦时；其次在英雄的兄弟教他用蜂鸟带回的烟草制造卷烟时。我们知道，瓦劳人的文化地位构成一种难解之谜。他们那里有庙宇和真正宗教的祭礼，还有分等级的祭司和巫士—巫医，这似乎反映了安第斯山人的影响。另一方面，奥雷诺克河三角洲中部的各群体只有很初步的文化，这使他们同所谓的“边际”部落有亲缘关系，他们不吸食烟草（Wilbert：4，第246～247页）。不管我们认为这里是倒退，还是一些证明古老状况的证据，我们总是为这些不调和感到困惑，它们引致我们去从外面寻找一个可同这些瓦劳人神话进行比较的项：

M_{334} 阿雷库纳人：烟草和其他魔药的起源

一个小男孩领着四个小弟弟到树林里去。他们遇到/djiadjia/鸟（不知名），它的叫声是说：“更远！更远！”尽管这些孩子带着口粮，但他们还是缺东西吃，他们想杀死很容易接近的鸟。然而，他们抓不住它们。他们追逐猎物，越跑越远，最后来到烟草主人皮埃曼（Piaj'man）的仆人劳动的种植园。这些仆人被箭惊动，叫这些小孩当心弄坏他们眼睛。这些鸟变成了人，想让这些小孩把他们当做亲属接受，答应一起生活。

但是，皮埃曼向这些小孩索讨，因为把他们一直带到那里的/djiadjia/鸟是他的宠物。他想使这些孩子成为巫士—巫医，他一天又一天地给他们服催吐饮料。他们被隔离在女人看不到的茅舍里，向瀑布的水中呕吐，“以便吸收其音响”，也向一条大独木舟里呕吐。在摄入了所有种类以各种树的树皮或“灵魂”为基质的制剂之后，这些孩子变得很瘦弱，还失去了意识，最后接受向鼻中滴入烟草汁，以及一

种痛苦的试验：毛发编成的绳索从鼻孔串入，伸入口中，即穿过鼻子和后喉咙。

入会式将要结束时，两个孩子违反了一个禁条，失去了眼睛，变成了夜精灵。另外三个孩子成为完全的巫士，他们在主人身边变老。当主人派他们回村时，他们变得全秃了。他们不无痛苦地认出了亲属。他们喜欢的一个年青女人发现他们很老，他们因此感到很痛苦。他们把她变成石头，把自己家庭的成员变成精灵。正是这些精灵现在使烟草在十天之内从巫士—巫医那里长出来，而没有必要种植它。[23] 人们把这种烟草区分成三类。这烟草非常浓烈。（K.－G.：1，第 63～68 页）

这个神话让水的题材以相当间断的形式出现——由新手吸收瀑布的声音，而这声音像是由三个歌手发出的，因为音高不同——但在圭亚那的别处，烟草和拨浪鼓到处总是同水相联结，在阿拉瓦克人和卡里布人那里也都是这样。阿拉瓦克人诉说了（M_{335}）头领阿拉瓦尼利（Arawânili）如何从水女神奥雷乌（Orehu）得到葫芦藤、海底燧石（用于装备拨浪鼓）和烟草，他靠了这些东西战胜了司死亡的邪恶精灵尤哈乌（Yauhahu）（Brett：2，第 18～21 页）。按照卡里布人（M_{336}）的说法，第一个巫士—巫医科马纳科托（Komanakoto）有一天听到了来自河流的声音，他沉到水下，看到了一些美女，她们教他唱歌，还送给他烟草和现成的葫芦拨浪鼓，连同燧石和手柄（Gillin：第 170 页）。卡利纳人用水中的白色和黑色小燧石装备拨浪鼓（Ahlbrinck，词条“püyei”，§38）。

其余部分无疑和 M_{327} 相似。三个孩子或减至三个的五个孩子自愿离开父母，去到烟草之乡，由一些鸟引领或轮流引领。这烟草之乡是海洋中央

㉓ M_{327} 中作为烟草主人的女斗士也出现在这些精灵/mauari/之列（参见 K.－G.：1，第 124 页）。

的一个岛，由一些看守监管，林中空地有一些奴仆在耕耘。他受到欢迎或遭到敌视，视烟草主人是男人还是女人（一批女人）而定。还应强调，在第一种情形里，这男人有个妻子，她拼命反对新入会者："她不愿意照料小孩。"如果说只是为了她，那么，烟草主人从未为她获得过烟草。实际上，每当他想到山里采集烟草时，她总是设法强迫他在达到目的之前就回来。故事在后面说到另一个女人，她也对上了年纪的英雄怀有敌意，这次拒绝给他们的是水而不是烟草（他们已经有了）。

然而很明显，阿雷库纳人神话系关涉饮用的烟草和其他通过口的途径吸收的麻醉品。尽管它们为数相当多（神话枚举了 15 种），但可以尝试把它们整理成基本的三元组，与孩子的数目相应，因为许多圭亚那专家一致同意区分三种类型巫士—巫医，分别同烟草、多香果和/takina/或 takini/树相联结（Ahlbrinck，词条"püyei"，§ 2；Penard，载 Goeje，第 44～45 页）。这种树可能是 *Virola*，一种肉豆蔻科植物，从中可以提取出许多种麻醉物质（参见 Schultes：1、2）。据一个卡利纳人传述者说，/takini/的活性素处于乳样树液之中，给新入会者服用，使他进入可怖的谵妄状态（Ahlbrinck，上引书，§ 32）。因此，尽管仅仅涉及吸食的烟草（这可以解释为瓦劳人在圭亚那文化总体中所处的特殊地位引起的畸变的结果），M_{327} 中三个小孩的存在以及 M_{328} 中多个魔鬼的存在，似乎还是使我们得以把这两个神话联结成一个关于麻醉饮料（其中包括在水中浸软的烟草）起源的圭亚那神话组。

我们也应从这个意义上来做最后一点考察。圭亚那烟草起源神话的英雄都是孩子。他们同作为萨满教创始者的父母分离，这或者是仿效父母的榜样（M_{328}、M_{334}），或者是应他们提出的要求（M_{327}）。他们最后成为精灵，而人为了让他们显灵，必须向他们献祭烟草。我们在此看到了一种图式，它在上一卷开始部分在一个著名的卡里里人烟草起源神话（M_{25}）中已遇到过。在那里，小孩在垂直地离开（到天上，而不再是水平地在地上或水上）

后在一个烟草精灵那里生活，这精灵那时和人同伴共享乐，而人要召唤这精灵，唯有向它献祭烟草。如果说瓦劳人的烟草精灵是小孩，那么，卡里里人的同类是老人。在这两者之间，阿雷库纳人的精灵占据中间位置：已长大，上了年纪并已秃顶的孩子。

这个卡里里人神话既关涉烟草的起源，也关涉烟草精灵把小孩转变成野猪的起源。我们已考虑过这种联系，当时为此表明：这种联系插在关于野猪起源的聚合总体之中，在那里烟草的烟扮演工具的角色（本书第 11 页）。这样，我们可以在热带美洲神话中单独取出一个有序系列，它形成一个相对闭合的神话组：焚尸木的灰产生烟草（M_{22}—M_{24}、M_{26}）；焚化的烟草决定了肉的出现（M_{15}—M_{18}）；为了使这肉可以食用，人应当从雄花豹那里获取火（M_7—M_{12}），而这雄花豹的雌性对应物是死于火柴的雌花豹（M_{22}—M_{24}）。

这里仅仅关涉吸食的烟草，就像一方面由种族志所表明的——这些神话所源自的种群以这种方式食用烟草——另一方面由形式分析所表明的那样，因为为了这样来整理这些神话，可以说应当“按火的要领”来看待它们。在《生食和熟食》中（第 144～146 页），我已说明了一些法则，它们使我们得以“按水的要领”来把这神话组移位，但我这样做只是给出了转述这神话的手段，并没有证实真正存在第二个封闭神话组，在那里水相对于火占据着与烟草相对称的位置。

若假定存在着这样一个神话组，那么，就应当给出另一个神话组在 M_7—M_{12} 的“水”的方面也即在 M_1 的方向上由于联结这些神话的转换而得到的反映：

（烹饪的起源） $\begin{bmatrix} \\ M_7—M_{12}：火 \end{bmatrix} \Rightarrow \begin{bmatrix} \\ M_1：水 \end{bmatrix}$

M_1 追溯了其起源的这种水是天上的水，更确切地说，它来自于暴风雨，

扑灭烹饪用火："反烹饪"或"反火"。然而，我们知道，这些神话设想在暴风雨和野猪之间有着密切的关系。雷电监管这些动物。这人滥猎，捕杀超过需要的猎物时，雷电就轰鸣。对于这种联系，我已给出许多例子（CC，第274～278页），我们还可以费心找到大量散见于文献的其他例子。

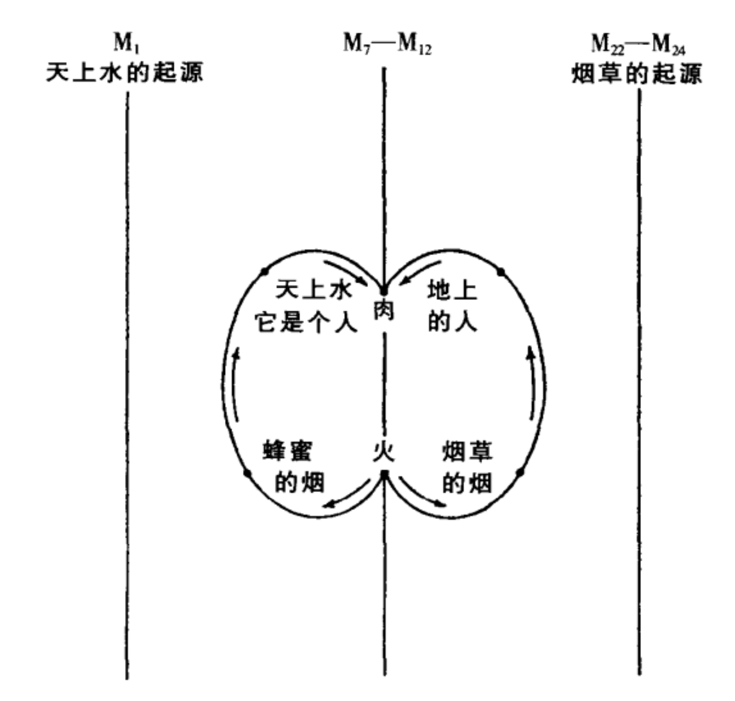


图21　水、火和烟草起源神话间关系的体系

如果说提供作为出色的烹饪材料的最佳肉料的野猪得到作为"反烹饪"介入这体系的暴风雨的保护，防止滥用这种烹饪，那么，为了使我们寻找的对称神话组存在，我们就必须发现一个同烟草的烟相匹配的项，它同暴风雨结成的关系则与烟草的烟同野猪结成的关系相反，而且，作出这发现也就足够了。这烟是野猪出现的原因，因此，它的对应物应当是暴风雨消失的原因。

种族志公正对待这种演绎要求。我们知道，在北方卡耶波人那里，一

个名叫贝普科罗罗蒂的神祇是暴风雨的人格化（CC，第273～278页）。一些名叫/Bebkororoti mari/的人以部落名义向他说情。他们为此利用了烧融的蜂蜡，后者平息了暴风雨（Diniz，第9页）。这个例子不是独一无二的，因为我们知道瓜雅基人（Guayaki）也有这种祈求："蜂蜡/choá/产生的烟用来捕猎上天的花豹。他们用弓敲打树，用斧劈裂地面，让蜂蜡/choá/的气味升上天"（Cadogan：6）。乌穆蒂纳人说，当天上雷鸣时，正是一个精灵下凡到地上来寻觅蜂蜜，供天上的人应用，但是，这精灵自己并不食用（Schultz：2，第224页）。无疑，在一种情形里，事关日食，而不是暴风雨。但是，后者是前者的一种弱形式，瓜雅基人的本文引起额外的兴趣，因为它把蜂蜡的烟同声学行为相联结，而这些行为还应添加上投入火中的干竹的爆裂声（Métraux-Baldus，第444页），后者作为/parabára/型乐器的强的实现形式而把"蜂蜜的烟"同熄灯礼拜乐器相结合，一如烟草的烟被同拨浪鼓相结合。

为了不使叙述冗长，我们不讨论一个乌依托托人神话，它的重要性和复杂性证明对其做专门的研究是合理的（M_{337}）。我仅仅指出，这神话花了一种双重扭曲的代价而回到烟草：烟草的水而不是烟草的烟引起人向野猪的转变；这转换肯定了对于闪电的敌对行为，而闪电从这时起成为可爱的驯服的小动物（Preuss：1，第369～403页）。我也将此撇在一边，但这次是因为塔斯特万（4，第27页；5，第170页）对卡希纳瓦人关于男人转变成野猪的神话的提示过于零碎：男人担心一个少女不愿嫁给他们中的任何人，于是服下了烟草汁，在这之后，他们变成了野猪。只是在这以后，这少女才接收烟草精灵，教养他，后来嫁给他，繁衍了卡希纳瓦人（M_{338a}；参见 M_{19}，CC，第139页）。相对称地，一个希帕耶人神话（M_{338b}）把一对滞留于蜜蜂/irapuã/的一个巢的夫妇转变成了野猪，他们未能摄食其蜂蜜（Nim.：3，第1011～1012页）。

另一方面，我还应当停下来考察一个瓦劳人神话，它用拨浪鼓取代烟

草的烟，由此同时反转了野猪的起源和它们的失踪。这个神话已引起过我们注意（CC，第 117 页注②）。

M_{17} 瓦劳人：野猪为什么稀少（CC，神话索引：野猪的起源）

一个男人、妻子和两个儿子一起去参加纵酒作乐聚会，让两个女儿单独留在家里；她们愿意留下来制作甘薯啤酒和白薯（cassiri）啤酒。她们接待一个精灵来访，她们供给他吃，让他在家里过夜而又不让他为难她们。

父母回来后，两个女儿未守住冒险的秘密。父亲还未从前一天的烂醉中醒过来，便要访客回来，甚至还没有确定其身份，就把大女儿许配给他。这精灵居住在岳父母家，表现为一个好女婿、好姻兄弟。每天，他都带回猎物，他甚至还教岳父母如何猎野猪，而他们还不知道野猪的模样。直到那时为止，他们一直只捕杀鸟，还以为它们就是野猪。至于这精灵，他只要摆弄拨浪鼓，野猪就会跑来。

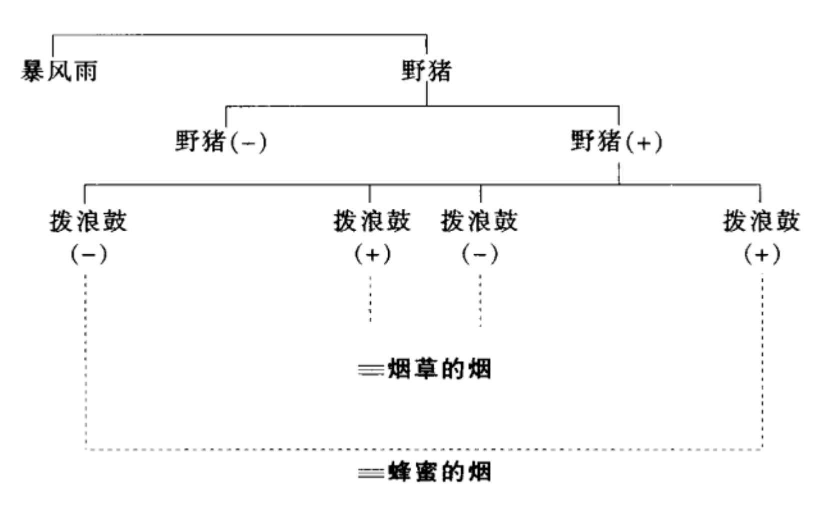
时间一天一天过去。年轻夫妇生下了一个小孩，丈夫建成了新居。他存放在灌木丛中的东西里，有四只带羽饰的拨浪鼓，他用它们打猎。每一对用于一种野猪：一对用于凶残野猪，另一对用于温良野猪；在每一对里，一个拨浪鼓用于引来猎物，另一个用于驱赶它。只有这精灵有权碰它们，他说否则会有灾祸降临。

一天，这精灵在田里，有一个姻兄弟忍不住来借用拨浪鼓。但是，他摇动的那个是用于引来凶残野猪的。这些动物来了，把婴孩撕成碎片吃了。躲在树上的其他家庭成员大声呼救。这精灵赶紧跑来，弄响专用于驱赶野兽的拨浪鼓。姻兄弟不听话，婴孩又死去，精灵极为气

愤，遂决定离开。从此之后，这些印第安人就捕猎不到好东西了。(Roth：1，第 186～187 页)

这个关于野猪失踪的神话遵从关于野猪起源的特内特哈拉人神话(M_{15})、蒙杜鲁库人神话(M_{16})、卡耶波人神话(M_{18})的骨架，但把所有的项都反转了过来。姊妹的丈夫向妻子的兄弟提供食物，而不是妻子的兄弟拒绝给姊妹的丈夫食物。在所有这些情形里，都有一个或数个穷困的姻兄弟是猎鸟者，他们无力独自猎获当时存在的两种类型野猪(M_{17})或当时仅存在的其中一种类型——这里是温良的那种类型。凶残野猪的出现，无论是绝对的还是相对的，都是一种滥用的结果：拨浪鼓的声学的（文化的）滥用或者夫妇的性的（自然的）滥用，这种滥用在这里是妻子兄弟的过失，在那里是姊妹丈夫的过失。因此，小孩被野猪杀害，被带走或者被转化；凶残的野猪出现或消失，狩猎变得有利可图或者困难。

然而，瓦劳人神话比同组其他神话更加讲究方法地利用二分原理，它把两种野猪在起源上对立起来。一种是对猎人的报偿，另一种是对他的惩罚，这时他滥用媒介，而他本应表现得节约从事才是。因为这个方面未出现在特内特哈拉人和蒙杜鲁库人的神话之中，所以，可以说，在瓦劳人那里，凶残野猪惩罚不节制的猎人，而其他两个部落把这角色赋予作为野猪的复仇者的暴风雨。这种二分法扩展应用于拨浪鼓，它有两对，每一对中的两个项履行相反的功能。但是，这两种野猪本身有着相反的属性，四个拨浪鼓于是形成功能的交错配列：用于引来温良种或驱赶凶残种的拨浪鼓具有正面的内涵，这与另两个拨浪鼓的负面内涵相对立，后者用于驱赶温良种（人们毫不惧怕它）或者引来凶残种（人们知道其后果如何）。这些正相反对的价值以拨浪鼓重现了其他部落分别赋予烟草的烟和蜂蜜的烟的价值，一个使野猪出现（野猪引起暴风雨），另一个驱赶暴风雨（因此得以诱惑野猪）。



(-)：坏的野猪种，坏的拨浪鼓（用于吸引坏种，驱赶良种）
(+)：反过来

最后，这也是我的第三点意见，瓦劳人神话的主要情节依附于我们已讨论过的一个聚合总体，而关于蜂蜜失去的那些神话（M_{233}—M_{239}）已给我们提供了它的初始项。M_{17}从关于野猪起源的神话转变成关于野猪失踪的神话时，实施了两个运作。一个是用拨浪鼓的模式（两个模式相对立）取代烟的同样相对立的模式，也就是说，它完成了从烹饪代码到声学代码的转移。另一方面，在烹饪代码内部，瓦劳人神话也把蜂蜜失去神话转换成肉起源神话（它因此而变成肉失去的神话）。被第一个运作释出的吸食烟草由于第二个运作（烹饪代码内部的转换）而变得适合于在瓦劳人神话中占据别处留给饮用烟草的位置，如M_{327}所表明的那样。实际上，吸食烟草和饮用烟草的对立在烟草范畴内部重现了存在于烟草和蜂蜜之间的对立，因为或者饮用烟草或者有毒蜂蜜被用于净化作用，视北部亚马逊的地域而定。

*
* *

因此，这个瓦劳人神话以其自己的方式也即用暗示忽略法(prétérition)证实了烟草的烟和拨浪鼓的结合。我们已考察了其中一者。剩下来要表明另一者如何同熄灯礼拜乐器相关联地履行着一种作用，它类似于欧洲传统中铃的作用，而铃乃作为调解用具。

这里并无新意可言，因为传教士早就看出了这种相似性。卡迪（Cardus）（第 79 页）描述了葫芦铃："他们（土著）把它作为铃使用。"两个多世纪以前，新教徒勒里（Léry）（第 2 卷，第 79 页）嘲讽牧师像是摇着拨浪鼓的蜥蜴："如果你不了解他们，最好把蜥蜴的状况和这些伪善者作为摇铃人做比较，他们在穷人世界里到处招摇撞骗，带着圣安东尼、圣贝尔纳的猎具以及其他这类偶像崇拜器具四方奔走。"如果读了我在本书第 410 页上做的考察，那么就会同意，当拉菲托（Lafitau）自己通过更有意义的非宗教类比而把拨浪鼓与叉铃相提并论时，他没有错。

拨浪鼓不仅负有引起追随者注意和召唤他们的使命。精灵还用拨浪鼓的声音表现自己，让人知道自己的圣言和意志。有些样品经过制作和装饰，可以代表面容，有的甚至带有清晰的下巴。人们可能要问，在南美洲，究竟是拨浪鼓导源于偶像，还是相反（参见 Métraux：1，第 72～78 页；Zerries：3）。我们只要记住一点就够了。从语言观点来说，拨浪鼓因人格化而同铃结为一体，而图尔的格列高利（Grégoire de Tours）认为，铃具**神迹**的资格可作为新生儿赠予教会，由教父和教母施予，还接受一个名字，以致通常可以把祈求赐福仪式等同于洗礼。

为了证明葫芦拨浪鼓和人头之间联系的普遍性和古老性，这里不必一直追寻到波波尔胡。许多南美洲语言从同一词根构成两个词：阿拉瓦克—梅普雷语的/iwida/，奥阿耶纳语的/-kalapi-/（Goeje：第 35 页）。在库贝奥人的面具中，一个半葫芦象征头颅（Goldman：第 222 页）；惠芬做了

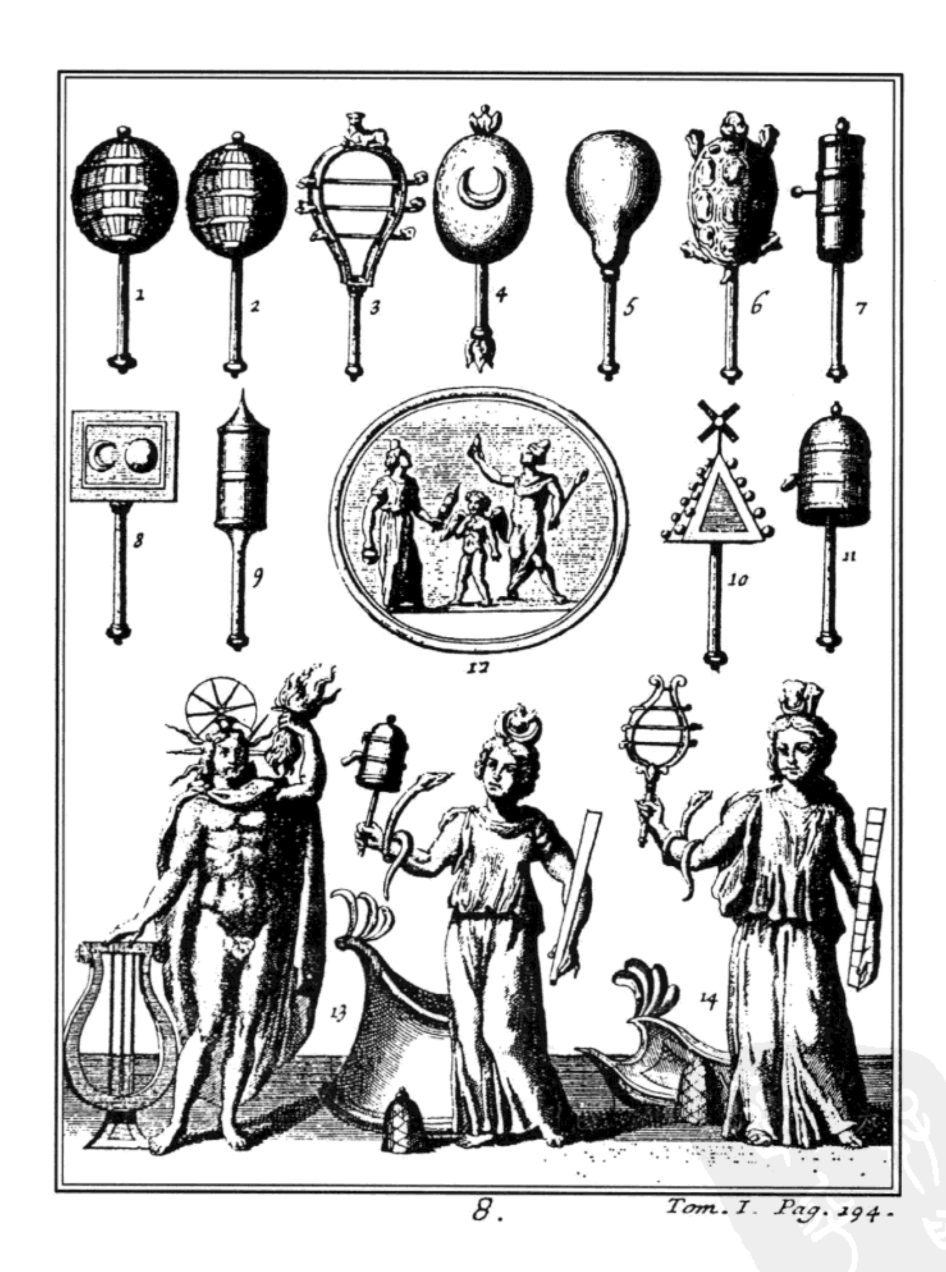


图 22 古代的叉铃和美洲的拨浪鼓

［据拉菲托（Lafitau），第 1 卷，第 194 页］

这样的比较（第122页）："在太阳下闪闪发光的头颅有如串在一根绳子上的葫芦。"卡希纳瓦人的雷精灵是秃顶（Tastevin：4，第21页），与古代图皮人的托潘（Toupan）属同系，托潘自愿用拨浪鼓的声音表现自己："人们认为，拨浪鼓发出声音时，正是托潘在对他们说话。"换句话说，"他在打雷，降雨"（Thevet，第2卷，第953a、910a）。这里还可以回忆起铃的作用是"驯服"大气灾害。

携带消息的神圣拨浪鼓似乎还不是放在水上打击的半葫芦，即神话女英雄用来招引动物诱奸者的熄灯礼拜乐器的原型。无疑，它所以还不是如此，是因为一种乐器确保同超自然世界发生经由中介的、有益的结合，而另一种乐器确保同自然界发生不经过中介的、有害的结合甚或（因为中介的不存在始终提供这两个互补的方面，参见CC，第382～383页）同文化和社会粗暴分离。然而，隔开这两种类型乐器的距离并不排除它们的对称性，这距离甚至还蕴涵对称性。实际上，土著的系统掩藏着一种拨浪鼓的反转形象，而这使之适应于履行这另一种功能。

据最早的传教士说，秘鲁人（Péruvien）认为（M_{339}），为了引诱、俘获人，魔鬼利用葫芦，让它在水上跳舞，或者沉入水下。魔鬼想抓获的，对之强烈贪求的那个不幸者被引入河水深处，最后溺死（Augustinos：第15页）。值得指出，这种似乎反映一种幻觉或幻想的怪异观念在古代墨西哥也可看到。萨阿根（Sahagun）在其《通史》（*Histoire générale*）第11册（它研讨"地球事物"也即动物学、植物学和矿物学）中描绘了（M_{340}）一条名叫/xicalcoatl/的水蛇，它在背上生有一个附器，是盛饰的葫芦状，用于吸引人。这蛇只让装饰的葫芦露出水面，"令人向往，因为它像是猎物。"但是，要小心贪欲引起的鲁莽，它使人以为，面对这优美的葫芦，是命运让他去占有它！因为，他刚进入水中，他所渴求的东西就逃脱了。他追逐它而进入无底深渊，死在那里，而水又重新闭合，在上面翻滚。蛇身是黑色的，除了背部覆盖着一种复杂的装饰物，就像是装饰了的葫芦容器（Sahagun，第12篇，

85～86 页)。

在墨西哥和秘鲁之间，这题材不时零星出现。一个图穆帕萨人（Tumupasa）神话（M_{341}）说，一个聋哑男孩被父亲无理打了一顿，于是离家去到河边，背负一个葫芦去汲水。但是，他想潜入水深处，葫芦却把他浮上水面。当他摆脱了葫芦后，就在水底流动，变成了一条蛇（Nordenskiöld：3，第 291 页）。一个乌依托托人神话（M_{342}）记叙葫芦藤精灵和最早人类的冲突。人类死于一场大洪水，人没有逃过这场洪水，甚至两个渔夫也未逃过，他们在想得到一只漂浮在水面上的、他们未抓取到的小陶罐而被水流卷走。按照另一个神话（M_{343}），这场源于洪水的冲突发生在一个水精灵和一个野姑娘结婚的时候，这野姑娘是"葫芦人"的女儿，她自己名叫"水下葫芦"（Preuss：1，第 1 卷，第 207～218 页）。㉔

不管是古代的还是当代的神话，它们都证实了葫芦和水的不相容关系。像拨浪鼓一样，葫芦就本性而言也是"在空中的"，因此是"在水之外的"。由水蛇的附器或由葫芦姑娘与水精灵的结合象征的葫芦和水的结合，乃同关于**充满空气的**和**在水中**的容器的矛盾概念——因为葫芦通常是漂浮的（M_{341}）—— 相对抗。当然，这关涉的是干葫芦，人们用它制作拨浪鼓。就水的关系而言，新鲜葫芦和干葫芦间的对立由一个热依人神话得到证明，它像这个乌依托托人神话一样，也指派造物主太阳保护葫芦或葫芦人：或者它试图让它们逃过洪水（通过供给它们毒死水精灵的毒品）（M_{343}），或者

㉔ 一种古代哥伦比亚仪式无疑属于这同一组，但可惜我们不知道其神话背景可能怎样："他们利用下述迷信来预卜孩子一生过得幸福与否。在断奶时，准备一个小的茅草卷，中间放一小块蘸母亲乳汁的棉花。六个擅长游泳的年轻男子把它投入河中。然后，他们潜入水中。如果在他们碰到它之前，它已消失在水中，那么，他们说，发生这种情形，对一个孩子来说，他将是不幸的。但是，如果他们轻而易举地又得到了它，那么，他们就估量说，这孩子将交好运"（Fr. P. Simon，载 Barradas，第 2 卷，第 210 页）。

(M_{344a}) 它阻止其兄弟月亮在种植于由蜗牛开垦的田地里的葫芦成熟之前就收割它们。[25] 按照这个神话（它源自阿皮纳耶人），造物主太阳和月亮把葫芦（**新鲜的**）投入水中，它们在水中立刻变成人。当大洪水来时，一部分葫芦成功地保留在一个筏上面，这筏装备有**干**葫芦作为救生器：这成为阿皮纳耶人的祖先。其他葫芦被洪水卷走而产生了各个不同种群。躲藏在树里的那些变成蜜蜂和白蚁（Oliveira，第 69～71 页；参见 Nim.：5，第 164～165 页）。我们已在另一个神话（M_{294}）中遇到过新鲜葫芦和拨浪鼓间的对立。[26]

因此，这些神话给予其二律背反价值的蛇和葫芦容器的对立首先是潮湿、长、充实、软和干、圆、中空、坚硬之间的对立。但是，还不止于此。因此，干葫芦提供了一种乐器即拨浪鼓的材料，而蛇（我已在本书第 425 页上表明）是复现其叫声的菱形体的“材料”。从这个意义上说，蛇葫芦例示了菱形体和拨浪鼓的矛盾结合，或者更确切地说，它是呈拨浪鼓外表的菱形体。然而，当与特雷诺人神话 M_{24}——在那里，英雄使熄灯礼拜乐器响板发出声音，以便更容易发现蜂蜜——做比较时，另一个查科神话似乎表明，拨浪鼓和熄灯礼拜乐器之间存在同样的不相容关系。在我们已利用过的这个托巴人神话（M_{219b}）中，狐利用村民外出寻觅蜂蜜而不在之机焚烧茅舍。暴怒的印第安人杀死了狐，并把尸体剁成碎块。造物主卡朗佐占有了心脏，以便“渴望从那里找到蜂蜜”。心脏抗议说，它要变成一个礼仪用拨浪鼓。它

---

[25] “当印第安女人种植葫芦藤时，她们拍打自己的乳房，以便果子也长得那么大。当这树长大时，卡纳洛斯（Canelos）印第安女人在其树枝上悬挂树蜗牛的壳，以便它结的果子又大又多。”（Karsten：2，第 142 页）。

[26] 人们可能会问，此阿皮纳耶人神话是否又反转了南美洲流传更广的版本。奥雷诺克的梅普雷人（Maipuré）提供了此版本一个范例（M_{344b}），它让由大洪水的幸存者从树的高处抛下的绶贝属棕榈果子重新产生人类。这样，可以得到一个对立对偶**葫芦**/（棕榈的）**果子**，它在声学层面上与乐器偶**拨浪鼓**/**铃**相等同。

像球一样回跳，于是这些印第安人停止寻找蜂蜜（Métraux：5，第 138 页）。因此，如同 M_{24}的熄灯礼拜乐器有助于寻找蜂蜜，心脏之转变成拨浪鼓带来相反的结果。

有一组圭亚那神话，我们不去详细考察它们，以免我们得把“转动的头”的卷宗打开，而这样的研究需要整整一卷。这些神话（M_{245}—M_{246}）属于我们已研讨过的倒运的姻兄弟神话组。一个猎人因未带回猎物而受妻子的兄弟虐待，他获得了魔器，它们使他成为狩猎和打鱼的主人，只要他适当运用即可。他的姻兄弟发现了，偷去了这些魔器，过分地或笨拙地使用它们，结果招致一场洪水，英雄的儿子死于这场洪水，鱼和猎物也都消失了。按照这些版本，英雄变成了“转动的头”，它固装在兀鹰的头脖上，兀鹰因而变成双头鸟，或者，他变成野猪的父亲（K. －G.：1，第 92～104 页）。

这英雄占有的前两个魔器对于我们的探索具有特殊的意义。一个是只应充一半水的小葫芦。当河干涸时，可以把所有的鱼都收集起来。为了使河重新达到正常水位，只要向河床倒空葫芦的内容就够了。姻兄弟偷取了这个葫芦，犯下了把它充满的过失。河流泛滥了，卷走了葫芦和英雄的小孩，后者死于溺水。由于这本文的影射，它无疑回到了我已引用过的图穆帕萨人和乌依托托人神话，从而再回到秘鲁人和墨西哥人的信条，何况按照我们已占有的另一个版本，这葫芦首先属于作为水精灵的水獭。在这个版本中，卷走的葫芦被一条鱼吞下，变成了鱼的浮胞，或者对称的——内部的而不是外部的——器官，即墨西哥人的蛇的背部附器。

第二个魔器是一支桨，它后来变成蟹的一只螯。英雄用它来搅拌岸边的水，河流被从所扰动的地方的下游弄干。姻兄弟认为，他们扰动深水，就可以得好的结果。像上次一样，河流泛滥，卷走了这魔器。从乐器学的观点来看，这两个魔器，一个与一种葫芦容器即拨浪鼓相匹配；另一个与搅拌器或响板即一个熄灯礼拜乐器相匹配。但是，在这个范畴内，每个魔器都只允许有限的应用：葫芦应当不充满，换言之，**它包含的**水应当很浅，就

像桨伸入的水即**包容桨的**水也应当这样。否则，好的乐器也会变成邪恶的。分界线不是从拨浪鼓和熄灯礼拜乐器之间通过，而是从每种类型乐器的可能应用模式之间通过：

	拨浪鼓 **（有中介存在）**	**熄灯礼拜乐器** **（无中介存在）**
一种或另一种类型的有节制应用（**有中介存在**）		
一种或另一种类型的无节制应用（**无中介存在**）		

与拨浪鼓不同，半充水的葫芦仅仅半充空气；与响板不同，桨这根打击棒不是打击另一根棒，而是打击水。因此，相对于水，M_{345}—M_{346}的两个魔器代表一种妥协，它一如支配对它们的利用的那种类型妥协。这段议论引导我们去考虑另一点。

按照葫芦充水的多寡，它包含的水以或高或低的吵闹程度在河中传播。同样，桨将发出或大或小的声响，视扰动的水域离岸远近而定。这些神话在对于水的行为的这个方面未明白说明。不过，它们实现了一直到圭亚那也能遇到的亚马逊信条。“你们要小心……不要让葫芦在船上翻身。水重新进入葫芦时从葫芦下面出来的空气所发出的声音会招来博尤苏（Bóyusú）（大水蛇），它会立即出现，通常人们对这种遭遇避之犹恐不及”（Tastevin：3，第 173 页）。读过我在《生食和熟食》（第 381～382 页）里就 /gargote/ 这词及其在成为烹饪的词汇之前的声乐内涵所做的议论，就不会对不恰当烹饪也会导致同样结果这一点感到惊奇：“切不可……把多香果扔进水里，也不可把加入多香果的 tucupi（甘薯汁）以及其他用多香果调味的食物扔入水中。[27] 博尤苏成功地掀起波浪，招来暴风雨，吞没船只。当渔夫靠岸在船

上过夜时，他在这一夜也不洗碗碟：这太危险了”（Tastevin，同上）。

在圭亚那，情形也一样，害怕引起暴风雨，所以不准在独木舟中倒淡水，在河里洗勺子，把锅子直接放入河里汲水或者洗锅子，等等（Roth：1，第 267 页）。

这些烹饪禁忌（它们也是声学禁忌㉘）有其在声学层面上的等当物，而这证实了本来意义和比喻意义间的元语言对立是和属于其他代码的对立同系的。按照圭亚那印第安人的说法，要惹水精灵，要引发暴风雨、海难和溺死，其手段没有比说出某些词，每每是外来语更可靠的了。例如，阿拉瓦克渔夫不说/arcabuza/即“枪”，而应当说/kataroro/即“足”，也不说/perro/即“狗”，而应当说/kariro/即“牙齿”。同时，也避免（这回到同样情境）运用专门词，必须代之以迂说（périphrase）：“坚硬”取代岩石，“长尾兽”取代蜥蜴。小岛和小河的名字也禁止用（Roth：1，第 252～253 页）。如果说如我试图在本书中表明的那样，本来意义蕴涵自然，隐喻蕴涵文化，那么，一个体系把精致烹饪、适度声响或沉默排列在隐喻或迂说这边，而把“生的”这词、不清洁和喧哗排列在另一边，它就可以说是连贯一致的。何况包容这一切方面的葫芦同时取代说话者（作为拨浪鼓）、烹饪用具（如勺、碗、大碗或瓶）和故意的或无意的噪音源；它用做发出打击召唤的发音器，或者倒空它包含的水时空气进入其中而作响。

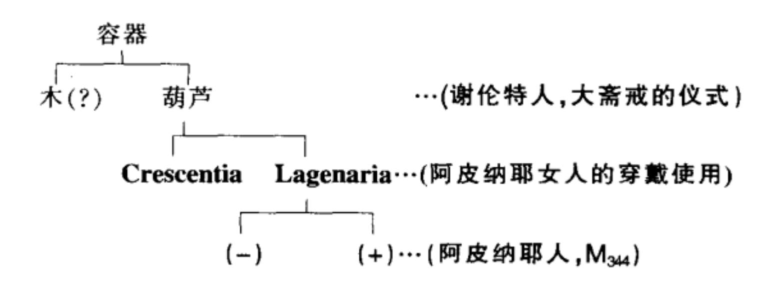
㉗ “活水（第 182 页）。……烧焦的龟甲”（第 183 页），因此一切具有强烈气味或滋味的食物。另外方式的行动是“把多香果扔入（博尤苏的）眼中。这惹他发怒，引起这些可怕的暴风，伴有造成大洪水的大雨，它们是对一种也该谴责的行为的直接惩罚”（上引书，第 182～183 页）。

㉘ 就后者而言，这通过远比我已选择考察的要短的回路直接回到哭泣的婴儿：“孕妇竭力防止劳动时发出噪音。例如，她避免用葫芦瓢舀水时在缸里面弄出声音来。否则，她生出的儿子将终日啼哭”（Silva，第 368 页）。

因此，我们又回到了葫芦，在《生食和熟食》中我们初次看到它起着十分特殊的作用。一个瓦劳人神话（M_{28}）中出现一个头上戴着一只半葫芦的食人女魔，她常把它从头上取下扔到水上，使它做旋转运动。她陷入了对这个棱角的沉思。

在分析这神话时（CC，第147～150页和各处），我忽略了这个细节，而它现在比较重要。我首先指出，至少在某些部落中，它在一定程度上反映了实际的习俗。阿皮纳耶妇女"到草原上去时总是佩戴一个葫芦瓢。这盛器空的时候常作为帽子戴在头上，它用于采集所有要费心储存的东西。男人决不遵从这种习俗……如果一个小男孩的父母吃了刺鼠肉，或者母亲佩戴的葫芦不是没有危险的 *Lagenaria* 属，而是 *Crescentia* 属，那么，他就会掉头发"（Nim.：5，第94、99页）。

我们已在谢伦特人那里遇到过 *Cresentia* 和 *Lagenaria* 间的对立，它从属于葫芦容器和材料不确定的——如我已偶然写到的（CC，第377～378页），也不是陶土的——但可能是木头的［因为 *Spondias* 木的杯子出现在斯达克兰偶族（Nim.：6，第22页）的示差标志之中］容器之间的对立。（行星火星依从于这种杯子，火星拟人化为一个祭司，他把混浊的水放在杯里。）包含明净的水的两个葫芦属也同行星相联结，*Lagenaria* 同金星相联结，*Crescentia* 同木星相联结。这两颗行星相对立，分别作为"大的"（后缀/-zauré/）和雄的（M_{138}）、"小的"（后缀/-rié/）和雌的（M_{93}）。木星神话把这行星描绘成一微型女人，她的丈夫正是把她藏在一个葫芦里。火星为一方、金星和木星为另一方之间的对立在谢伦特人那里对应于月亮和太阳间的对立（Nim.：6，第85页）。然而，阿皮纳耶人区分两种造物主，他们按照他们对葫芦（M_{344}）、这里是 *Lagenaria* 做的好的或坏的应用命名（Oliveira，第69页）。因此，把阿皮纳耶人的和谢伦特人的信条加以结合，可以得到一个概略系统：



实际上，谢伦特人大斋戒仪式用的容器分别盛放坏的水（人们拒绝之）和好的水（人们接受之）；阿皮纳耶女人的葫芦如果是 *Lagenaria*，可以用做盛器和头饰，如果是 *Crescentia*，则只可用做盛器。因此，就像混浊的水不能作为饮料让人接受一样，*Crescentia* 也不能作为帽子让人接受。此外，在太阳的手和月亮的手之间，被抛入水中的葫芦 *Lagenaria* 转变成为成功的人或失败的人。在逻辑上，所有位于左边斜线的项都应有月亮的和黑夜的内涵，位于右边斜线的项都应有太阳的和白昼的内涵，而对于这种关系尚未独立地加以确定的唯一情形意味着：

Crescentia：**Lagenaria**：：（月亮，黑夜）：（太阳，白昼）

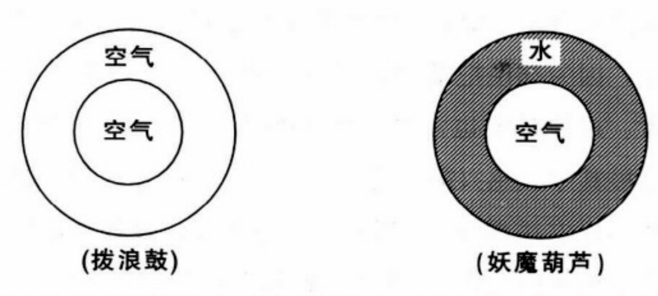
为了进一步发展这种重构，需要更多地了解 *Crescentia* 和 *Lagenaria* 各自在技术上和仪礼上的地位，还应能超过我们设想的更好地解释阿皮纳耶人的词项，它们从一个词根/gó-/（蒂姆比拉人的/kõ-/出发来标示 *Crescentia*/gócráti/、*Lagenaria*/gôrôni/和礼仪拨浪鼓/gôtôti/）。也许除了查科，在南美洲的几乎所有地方，礼仪拨浪鼓都用 *Crescentia* 制造，但这问题还未弄清楚，因为 *Lagenaria* 的美洲起源仍有争议。

因此，我们现在从更一般的观点来考察葫芦作为头饰的禁忌，如同在亚马逊民间传说中还能看到的那样："儿童习惯于在屋里洗澡，用一个葫

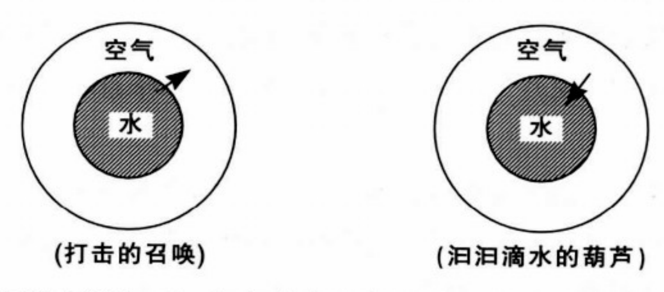
芦从桶里舀水浇在身上。但是，如果发觉他们把这勺子放在头上，母亲就立刻加以阻止，因为据说把葫芦顶在头上的小孩会教养不好，不善于学习，也长不大。这种想象也涉及空的盛粉篮子……”（Orico：2，第71页）这种巧合极其令人感兴趣，尤其因为M_{28}所描述的第二种葫芦用法现在还存在于亚马逊农民那里：“当某人吞下鱼骨，鲠住喉咙时，他就必须转动碗碟（通常用葫芦制作），这足以解除不适”（上引书，第95页）。然而，M_{28}的女英雄是个吞食生鱼的贪吃者。正是在这一点上，民间传说的习俗和神话的暗示相交会。在另一种情形里，更可以看到一种对称关系：头顶葫芦的亚马逊少年没有长大；其母亲犯同样过错的阿皮纳耶少年变成秃顶，也即他们早熟地变成老人。秃顶在印第安人那里是很罕见的疾病，因此，无疑人们看来更尊重土著的分类，即据说第一个孩子仍是“生的”，而再一个孩子“已腐烂”。实际上，以这种方式解释毛发失去的神话有许多。㉙

因此，为了整理所有葫芦转换，我们动用烹饪的和声学的双重代码，它常常呈两种形象。我们从考察礼仪拨浪鼓及其反转形式开始，后者我已命名其为“妖魔葫芦”。一种是发声的，另一种是缄默的。前者使人能够俘获精灵，精灵进入拨浪鼓中，通过它说话；后者使精灵能够俘获人。事情还不止于此。拨浪鼓是空气的容器，又被包含在空气之中，妖魔葫芦是空气的容器，但被包含在水中。因此，这两种器具就容器而言是对立的，即或者是空气，或者是水。一个把超自然物引入文化世界；另一个——总是被形容为盛饰的——似乎使文化从自然产生，这时自然由水象征：

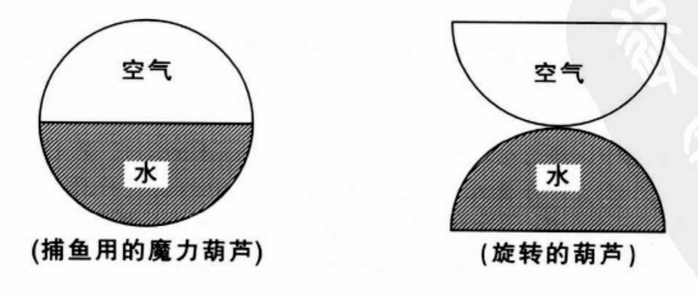
㉙ 人被大蛇吞下，滞留在其腹内会变秃顶（Nordenskiöld：1，第110页：乔罗蒂人[Choroti]；3，第145页：奇曼人），或者同妖怪内脏中的腐烂尸体接触后也会这样（Preuss：1，第210～230页：乌依托托人）。冥府的侏儒由于头上淋着人的排泄物而变秃顶（Wilbert：7，第864～866页：尤帕人）。人被吞吃而变成秃顶的题材一直到北美洲西北边陲还有（Bosa：2，第688页）。



接踵而来的是四种模态，它们始终用葫芦的职司来说明这许多同时作用于空气和水的逻辑运作。打击被反转后置于水面上的碗，从而实现由水包容空气而发出的召唤同充满水的葫芦滴水器相对立，后者排空时引起水被空气排除：



这两种运作尽管相反，但都是发出音响的，由空气或水产生。其他两种运作也是相反的，不过是缄默的，采取相对的方式（在岸边轻轻倒些许水）或者绝对的方式（转动葫芦）。前者使葫芦里装一半水，一半空气（M_{345}—M_{346}），后者把水排除光，也不在水中包容一点空气，这可以图示如下：



这些运作的形式方面几乎允许用布尔—凡恩（Boole-Venn）代数去加以断定。但是，它们还是同烹饪神话体系结成精确关系，并且，任何情形下皆无歧异性。我们现在来考察刚才列举的四种运作。第一种运作委诸貘的情妇或蛇诱奸者，她急于去会情人，忽略了乳娘和厨娘的责任，因而把烹饪艺术化为乌有。第二种运作也同蛇——但变成贪吃的妖怪而不是诱奸的野兽——相连结，产生于一种烹饪，而后者通过不经意也不小心地排放粪便来以过滥的形式体现其存在。这就有下面的对立：

（1）不存在的烹饪/过分的烹饪。

第三种运作允许执行者提供一个锅子，它因执行者的过失而保持空的。因此，这运作使鱼和肉实际存在，而它们本身是烹饪实际存在的条件。第四种运作也是有益的，它消除了烹饪的不幸事故：贪吃者骨鲠造成的事故。因此，两种发出声响的运作属于反烹饪，因而由缺乏或过分来标示；两种缄默的运作属于烹饪，其中一种获得所渴求的手段，另一种缓解一种预见的、可怕的后果：

（2）烹饪的正面手段，被获得/烹饪的负面结果，被抑除。

剩下来要解释葫芦的最后一种应用。阿皮纳耶人当这葫芦是 *Lagenaria* 时允许女人做这种应用，当这是 *Crescentia* 时则禁止；亚马逊农民在这两种情形里都禁止小孩做这种应用；M_{28}则把这种应用归诸超自然的生物。

乍一看来，这种作为头饰的应用在一个我们尚未找出其别的服饰象征体系中没有地位。在本《神话学》的第四卷里，我将证明这种新代码和烹饪代码同系，还将提出它们互相转换的法则。但是，这太晚了。因此，这里只要强调一个器物作为服饰应用所提供的**反烹饪**内涵，就够了。服饰暗指食人女魔的形象，而如果人模仿这形象，则便将从熟的、经过制备的食物的食用者的范畴过渡到被放在葫芦裹以备将来食用的生的东西的范畴。

因此，这些信条和神话从熟这个中心范畴的两个方面和在两根轴上借助葫芦表达了许多对立，它们或者关于**存在的**烹饪，这时把烹饪的正面条件（肉和鱼）和其负面后果（被摄入的食物更佳）加以对比；或者关于被过失（负面的）或被过分（正面的）所**忽略的**烹饪；最后或者在烹饪**不存在**的情况下或作为象征性地拒弃烹饪的结果，关于两种反烹饪模式即生和腐烂。

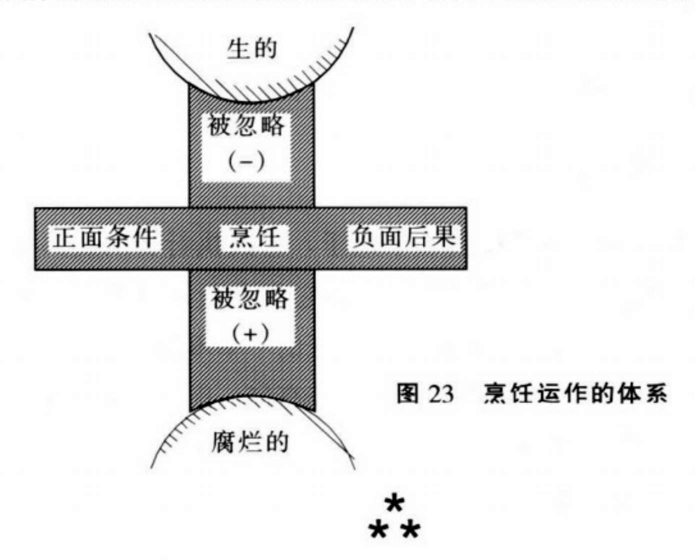


图 23　烹饪运作的体系

*
* *

因此，随着探索的拓展，随着新的神话让我们注意，一些已做过长时间考察的神话露出了表面，从而凸显了一些细节，它们被忽视或未得到解释，但为人们所察知：它们有如一个谜团的碎片，它们会被撇在一边，直到本著作几乎完全空泛地勾勒出尚付阙如的各个部分的轮廓，从而确定了它们的应有地位，由此便产生了——但以意外的赠与和额外的恩惠的方式——一种意义，而它始终是无法理解的，直到最后采取呈含混形式的或带消褪色彩的插入行动，而这种形式和色彩与相近形式和色彩的关系阻止我们以尽情想象出来的方式理解它们。

一个神话（M_{24}）的一个细节，其情形也许正是如此。在本书中，我常常应当提到它：这是一个微末的细节，但它甚至在我已给出的扼述（CC，第

135～136页）中也未出现。这英雄是个特雷诺印第安人、蜂蜜搜寻者，他是妻子的阴谋的受害者，妻子用其经血混入她为丈夫制备的食物，毒害他："他吃下去后，走路就一瘸一拐地，也不想干活"（Baldus：3，第220页）。这人从儿子那里得知自己不幸的原因，遂去寻觅蜂蜜；正是在这个时候，他脱下自己的貘皮拖鞋，把它们相互拍打，"以便较容易地发现蜂蜜"。

因此，M_{24}的英雄是瘸子。如果跛行在这些特雷诺人那里在仪礼中没有很显要的地位，那么，这个细节也许无足轻重。特雷诺人典礼中最重要者在临近4月初时举行。这是为了庆祝昴星团的出现，祈求驱除这时候开始的旱季的危害。在把会众聚集起事之后，一个老者首先面朝东，然后朝北，朝西和朝南，向四方头领的祖先祷告。然后他抬头望着天空，祈求昴星团降下雨来，救助他的人民摆脱战争、疾病和蛇害。在他祷告结束后，助手们大肆喧闹，一直进行到黎明。第二天傍晚日落之后，乐师们住进按他们旨意造在跳舞场上的四间或六间茅舍里，以便进行通宵的节庆活动。属于对立偶族的对手之间在翌日白天进行激烈的摔跤。当摔跤结束，所有的人都重聚在头领房间里后，一个盛饰的乐师右手拿着一根鹿角，跛行率领大家走向一个预先指定的房间。他用鹿角敲打门扉，然后仍始终跛行回到出发地点。房间的主人出来，问他们对他有何要求。他们向他要牛肉，母牛的或者公牛的，这是大家已经过共同努力而获得的东西。于是，他交出这动物，立刻杀了，烘烤了吃掉（Rhode，第409页；Colini，载Boggiani，第295～296页；参见Altenfelder Silva，第356、364～365页；Métraux：12，第357～358页）。

在温哥华岛，一个老妪正是模仿着跛行把小孩在仪式上食用的最早鲑鱼的骨头扔进海里（Boas，载Frazer：4，第8卷，第254页）。我们知道，在太平洋西北海岸，土著赖以为生的主食鲑鱼每年春天为汛期（L.-S.：6，第5页）。然而，北美洲这个地区的所有神话都把跛行同季节现象联结起来。唯有跛行的姑娘击败了冬天，使春天来归［M_{347}，舒斯瓦普人（Shuswap）；Teit，

第 701～702 页]。一个腿有伤的孩子使雨停止 [M_{348}，科利茨人 (Cowlitz)；Jacobs，第 168～169 页] 或使太阳得势 [M_{349}，科利茨人和这海岸的其他萨利什 (Salishan) 部落；Adamson，第 230～233、390～391 页]。一个病残者恢复了春天 [M_{350}，桑波伊尔—纳斯佩勒姆人 (Sanpoil-Nespelem)；Ray，第 199 页]。月亮的跛足女儿嫁给了新月，从此之后，天再也不炎热，因为太阳在移动 [M_{351}，维希拉姆人 (Wishram)；Sapir，第 311 页]。为了结束这简短的枚举，可以提到另一个瓦斯科人 (Wasco) 神话，它几乎又回到我们的出发点（参见 M_3），因为它说，只有一个病残者能从死人中复活过来，仍和活人共同生活；自从这个时代以来，死人就再也不能像春天的树一样复活了（M_{352}；SpierSapir，第 277 页）。

怀特洛克地区（犹他州）的北方犹他人跳一种“跛足舞”/sanku'-ni'-tkap/，而当注意这种舞的特征性舞步形式、伴奏和歌声时，其象征意义也就失落了。这种专由女人跳的舞蹈模仿一个右腿跛的人的步态和蹒行，以便每当蹒行者显得领先一步时，跛子都在左边沿直线进行。为数百人的舞蹈者排成平行两行，相隔十米，面朝西，西边是击鼓者，他们后面是歌唱者。每一行都朝向乐师进行，然后画一个圆弧，再从后面回来。击鼓按专属这种舞蹈的特有节奏进行，鼓的调子对于唱歌的调子略有异步。可以观察到“按机械规则性进行的击鼓和音调与节奏变化不定的唱歌”形成对比（Densmore，第 20、105、210 页）。

礼仪的跛行也见诸旧大陆，同样与季节变化相联系。在英国，成束的收获物被叫做“跛足山羊”，种植者一收下来就赶紧把它们放置在邻近不太成熟的田里（Frazer：4，第 7 卷，第 284 页）。在奥地利的某些地区，习惯上把最后一束收获物给一个老妪，而她必须跛行着带走（上引书，第 231～232 页）。

旧约描述过一种战胜干旱的仪式。这就是由跛行的舞蹈者进行绕祭坛的巡行。犹太教经文表明，11 世纪在以色列，跛行舞蹈还在用于祈求降

雨（Caquot，第 129～130 页）。因此像在特雷诺人那里一样，这里问题也在于规定干旱时期，——维吉尔所说的“tardis mensibus”（“拖延几个月”）（《农事诗集》第 1 卷，第 32 行）如同欧洲农村在收获期里所希望的那样。

围绕着跛行舞蹈，古代中国汇集了我在本书中已逐一叙述的所有题材。首先是格拉内所出色地加以说明的季节特征。闲季也就是亡者的季节，开始于霜降。霜降让农活终止，预报了冬旱，在这干旱时期里，人足不出村地生活：因恐怕瘟疫而关闭一切，就必然如此。大傩是冬季的节庆，主要或专门属于男人，以鼓为乐器。这也是鬼节，为“不再献祭而已成为邪物”的亡魂庆祝（Granet，第 333～334 页）。在特雷诺人那里也可看到这两个方面，他们的葬礼主要是切断活人和死人间的桥梁，担心死人会回来骚扰活人或者把他们带走（Altefelder Silva，第 347～348、353 页）。不过，旱季之初的节庆也是对死者的邀请，人们叫死者的名字，激励他们，要他回来省亲（上引书，第 356 页）。

古代中国人认为，随着旱季来临，地和天停止沟通（Granet，第 315 页注①）。干旱精灵呈秃顶小女人[30]的形象，眼睛长在头顶。当她出现时，天不再哭泣以便不伤害她（同上，注③）。第一个王朝的创造者大禹检查方位基点，招引雷电和雨来归。铃宣告秋天和霜降（上引书，第 334 页），同样，我已说过的熄灯礼拜乐器预告第一次雷鸣和春天来临（上引书，第 517 页）。商朝可能是伊尹创立的，他出生于东方之树中空桑树和旭日。这种中空的树也许首先是一种容器，用于制造最珍贵的乐器即用一根棒打一个槽那样形式的鼓。中空的桑树和泡桐（即一种桑科植物——就像

㉚ 山和河最早受干旱侵害。干旱使山失去树木即它们的头发，使河失去鱼即它们的居民（Granet，第 455 页）。这是对南美洲神话的秃顶概念（参见本书第 465 页注㉙）的对称反转。同一个词/wang/包含疯、欺诈、狂、弱、伛偻、秃、干旱精灵等意义（Schafer）。

美洲的无花果——和一种玄参科植物）是基本的树种，分别同东方和北方相联系（上引书，第435～444和443页注①）。殷朝的创造者汤战胜了干旱。夏朝的创造者大禹则战胜他父亲鲧未能制伏的洪水。但是，这两个英雄都得过麻痺症，因此半身不遂，他们是跛子。“（每个脚的）步伐不相互超前”的步态被称为“禹步”（上引书，第467页注①和第549～554页；Kaltenmark，第438、444页）。

中国的传说使我们想起一个博罗罗人神话，我已在前一卷开头扼述过它，刚才还回顾了它（M_3）。它的英雄是瘸子，逃过了洪水，通过打击一个鱼形鼓/kaia okogeréu/即用火烧空的、带卵形底的木容器而使被太阳的刻毒毁损的地球重新有人居住（E. B.，第1卷，词条“kaia”、“okogeréu”）。[31]按照一个卡拉雅人神话（M_{353}）［它显然与前面几个神话（M_{347}—M_{352}）有亲缘关系，尽管它与它们地理上相距遥远］，应当弄坏太阳、月亮和星辰的腿，使它们跛行，步履蹒跚。否则，时间不待人，工作也非常艰辛（Baldus：5，第31～32页）。

据我所知，美洲的事实尚未同旧大陆的那些我刚才已简短叙述的事实做过比较。然而，可以明白，无论哪里，问题都不仅仅是跛行的简单重现。跛行到处都同季节变化相联系。中国的事实似乎非常接近于我们的本书中已研究过的那些事实，因此，它们的简单枚举就已使我们可以重提许多题材：中空的树、槽和鼓，它们时而作为掩蔽所，时而成为陷阱；天和地分

㉛　也许还应把出生于石头的大禹同塔卡纳人神话（M_{106}）的神埃杜齐相比较。这个埃杜齐最初被囚禁在一个岩洞里，“那时大地还是软的”，后来一个松鼠啃穿洞壁，把他放了出来。他娶了一个女人为妻，生了一个儿子，形如石头。这个儿子化身为人后结了婚。他在妻子背上挂了小鼓，每当他打她时，这小鼓就作响（Hissink-Hahn，第109页）。这个题材似乎起源于阿拉瓦克人（参见Ogilvie，第68～69页）。

离以及结合，通过或者不通过中介；秃顶作为干旱因素和温润因素不平衡的象征；季节的周期性；最后，铃和熄灯礼拜乐器的对立，它们分别象征丰盛的阵发和匮乏的阵发。

因此，每当这些事实一起或者单个显现时，似乎总是不能用特定的原因来解释它们。例如，把古代犹太人的跛足舞蹈追溯到雅各（Jacob）的步履蹒跚（Caquot，第 140 页）或者用古代中国鼓由单腿支撑来解释鼓的主人大禹的跛行（Granet，第 505 页）。至少应当承认，跛足舞蹈的仪式可上溯到旧石器时代，旧大陆和新大陆曾共同有这种舞蹈（这能解决了它的起源问题，但把它的残存问题完全撇在一边），结构分析只能考虑到它在这么多各不相同的地区和时代但又总是在同一语义背景下重现，而它那应用上的怪诞就是思辨的课题了。

正是因为它们相隔遥远，不可能假设与其他习俗隐约共谋，所以，这些美洲事实有助于复兴这种论争。在我们研讨的情形中，这些事实可惜只是凤毛麟角而又支离破碎，因此不可能从中引出一种解决。我现在满足于只弄明白一个大概，但不想掩饰即便这个概要也仍是含糊的、捉摸不定的，因为我们尚未占有其他资料。但是，如果问题时时处处都在于为了一年的一个时期而缩短另一个时期——这是旱季，以便加速雨的来临，或者相反——那么，难道不能在跛足舞中看到这种所希望的不平衡的形象或者更确切地说是图像吗？正常的步态是左脚和右脚规则交替地运动，它提供了对于季节周期性的象征性表示。然而，若假定想要取消这种周期性，以便延长一个季节（例如鲑鱼的月份）或者缩短另一个季节（冬季的冷酷、夏季的“慢慢的月份”、大旱或引起洪涝的雨），那么，因两腿长度不等而引起的跛行步态则用解剖学代码为季节提供了适当的能指。此外，蒙田关于跛子的议论难道不是关于历法改革吗？“在法国把一年缩短十天，已经有两三年了。这种改革该带来多少变化啊！这真正同时影响到天和地……”[32]

我援引了蒙田来支持对散布于世界四个地区的、他所不知道的习俗

的解释。这样做，我也许有些出格，而在这些人看来，这种出格使我的方法变得不可信。讨论一下这一点，是合宜的，何况，范热内正是新作为争论中心的“宴饮—斋戒”循环以罕见的敏锐提出了比较及其合法界限的问题。

范热内强调了必须确定这些仪礼和习俗的位置，以便更好地抵制想把它们还原到一些假设的共同点的尝试——他无疑指责我这样做——之后，又继续说：“这些据称是共同的习俗往往并非如此。”然而，又产生了差异的问题：“既然承认宴饮的习俗大部分仅仅上溯到中世纪早期，极少是希腊—罗马和威尔士—凯尔特或日耳曼的遗存，那么，我们要问，为什么教会到处禁止这些放纵，命令奉行这些克制，可是我们的乡村居民却并非到处采取同样的态度。”应否承认：这些态度已经消失？不过，在这些态度19世纪初就已不存在的地方，古代原始资料罕有证明它们会在那里存在过。遗存的论据遇到同样类型的困难：“为什么古典异教的或者野蛮异教的古代习俗在有些地区得到传播和保存，在另一些地区则没有，然而高卢人却全部承受同样的治理，接受同样的宗教，遭受同样的入侵呢?”

人们不再狂热信奉曼哈特（Mannhardt）和弗雷泽（Frazer）的土地理论：“在法国每个地方，在随高度和气温而变的时机，冬天结束，春回大地。因此，诺曼底人、布列塔尼人、普瓦图人、阿基坦人、加斯科尼人和圭宴的各民族对这种更新不感兴趣，而按照这个理论，这种更新是‘循环’仪式的决定性原因。”

“最后，韦斯特马克（Westermack）的强调某些日子具有神圣性，因而

㉜ 《散文集》第3册，第11章。被哀悼的布雷卢瓦于（Brailoiu）专门研究过一种流传很广的民间音乐节奏，它建基于从1到2/3或3/2的不规则关系，后者有不同名称：“跛行的”、“束缚的”、“抖颤的”。这些称谓和蒙田的评述回到了我在第346～347页上做的考察。

也具有预防性和增殖性的一般理论也不再使我们前进一步：只要把上述问题换一种提法，即问为什么法国人到处都不开心作为好坏交替期的春分前后那些日子，也就够了。”于是，范热内下结论说：“无疑存在一种解决。通常令人满意的这个解决是：这个一年一度的日子并不重要，人们随便地或者选择二分点或者选择至点举行仪式。这只是搁置了困难，但没有解决它”（Van Grennep，第1册，第3卷，第1147～1149页）。

可以认为，我据之把旧大陆和新大陆的日常习俗加以对比的方法完全把我排除在范热内的各个前驱之外。当他们探寻法国习俗的共同起源，甚至试图把它们上溯到一个古代楷模，而这楷模在时间和空间上离它们的距离远比离我敢于加以比较的那些习俗近的时候，他们不是也犯错误了吗？然而，我并不认为我有什么错，因为把我同受到这个法国大师公正批评的理论家归为一类，是不知道，我不是在同一个层面上理解这些事实。我对其间关系尚未察知的各个现象做始终在时间和空间上有局限的分析，由此把这些现象整合起来的时候，赋予它们以一些补助向度。这种丰富化主要表现在增加它们的语义参照轴，从而使它们不再是平面的。随着各个现象的内容渐趋丰富而又复杂，随着它们的转向度增多，它们最真实的实在性被投射到这些方面的某一个以外，而我们原先试图把这实在性同这个方面相混合。这实在性从内容转向形式，或者更确切地说移向一种新的理解内容的方式，这种方式并不忽视内容也不使之贫乏化，而是用结构来转述它。这种处理为实际所确证：如我刚才所论述的，“这种比较所要确立的不是概括，而是相反”（L.-S.：5，第28页）。

范热内所指责的误用全都导源于无视或者不知道这原理的方法。然而，当系统地应用这原理，并认真地对于每个具体情形都弄清楚其结论时，就可以发现，这些情形的任何一个都不可以还原为其某一个经验方面。如果所考察的各情形之间的历史的或地理的距离非常大，那么，想把同一类型的一个方面同其他方面联系起来，企图用假借或残存来解释各个方面间表

面上的类似，因此就皆属枉然，而内省的批判每次都未独立地加深这种类似的意义。因为，即使对单一情形的分析，只要进行得好也会教人怀疑如弗雷泽提出的并得到范热内承认的原理（上引书，第993页注①）："时间周期的观念太抽象，因此，它的拟人化不可能是原始的。"如果我们不停留于这些著作者已考察过的各个具体事实，而是占有一般的命题，那么，我们要说，对于成为原始的来说，这毫无过分抽象可言，我们可以更往上追溯所有思维起作用的基本的和共同的条件，而这些条件又采取抽象关系的形式。



现在提出这个问题，也就够了，因为我不想在这里就研究周期性的神话表示，那是下一卷研讨的对象。因此，为了最终得出关于这个问题的结论，我们倒可以利用这样一点：中国的中空桑树的题材把我们引向注意同样中空的这种树，其在查科的烟草起源和蜂蜜起源神话中的地位非常重要，故而我在开始已对之做了详尽研讨。我们最初遇到的中空树是作为南美洲蜜蜂的天然蜂巢出现的，而这种"中空东西"（古代墨西哥人语）也是一种独特的拨浪鼓。但是，中空的树也构成了容纳世界上所有的水和所有的鱼的原初容器，以及可转换成鼓的蜂蜜酒槽。作为充满空气、充满水或者充满纯粹的或掺水的蜂蜜的容器，中空的树以其这一切模态用做为容器和内容（带有等当的模态）的辩证关系的中介项，两个端项分别采用烹饪代码和声学代码；而我们知道，这两种代码是相联系的。

没有比狐这个角色更重视这些多样内涵的了。狐像蜂蜜一样被关闭在一棵中空的树里（M_{219}）；它被填饱了蜂蜜，因而蜂蜜被包容在它身内，这就又如同树（M_{210}）；它渴了而喝水，胃立刻变成西瓜，因而身体里有一个包含水的内脏（M_{209}）。在这些神话所例示的食物系列中，鱼和西瓜仅仅因为分别属于动物界和植物界而不是对称的：鱼作为旱季的食物是包含在水中的食

物，西瓜（主要在旱季）是包含在植物中的水。这两者都同水生植物相对立，水生植物处**在**水的**上面**，并通过保持干旱因素和湿润因素之间的邻接关系而用相互排斥取代包含关系来规定这两种因素。

然而，与中空的树相联系，又发现了一个同系的、也是主角的体系。与自然的中空的树对立的是剥去树皮的树。但是，因为一者是纵向地包容在充实中的空虚，另一者是被充实纵向地排斥的虚空，所以，它们两者都同被横向地钻孔和开口的树相对立，而后者如同/parabára/型棒响板被横向地开裂。因此，我们不应感到奇怪，两种乐器像中空树和剥皮树一样地相关而又对立：鼓和节奏棒，前者本身是中空的树，又短又粗，壁厚，后者也中空，但不是树，较长又较细，壁薄；前者负责社会学的和水平的结合（召集邻近村子的访客），后者负责宇宙学的和垂直的结合（唤起忠信者共同体升向精灵），而棒响板则用于通过使精灵远离人而把精灵水平地分离。

我已加以列举的葫芦的六种主要模式围绕一个东西把所有这些对立汇总起来，这个东西是如同中空的树那样的容器，也可转换为乐器，并且像中空树一样适合于代替蜂巢。下面的表可省却冗长的评说：

烹饪三元组		中空树三元组	声学三元组	
葫芦：	**食物：**		**音响器：**	**葫芦：**
捕鱼的魔器（M_{345}）	鱼	挖空的树	鼓	拨浪鼓
魔葫芦（M_{339}—M_{340}）	西瓜	剥皮的树	节奏棒	发出声响的葫芦
旋转的葫芦（M_{28}）	水生植物	钻孔的树	棒响板	打击的葫芦

对这个具有六个项的葫芦体系，我已部分地临时性地在本书第 466 页

上用图表示过。如果完整地用图来表示，效果也许更令人满意（图 24）。

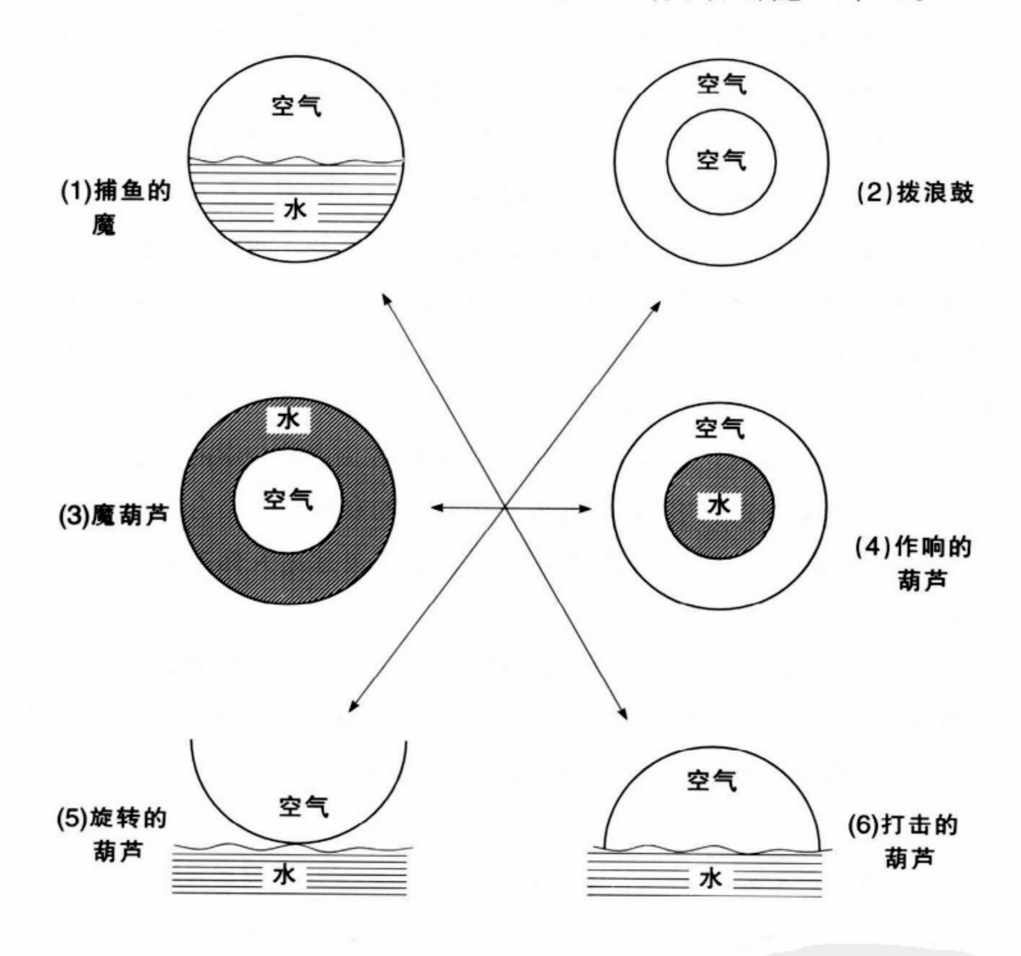


图 24 葫芦的体系

左边的三个项意味着缄默，右边的三个项意味着声响。处于中间位置的两个项显然是对称的。处于两端的四个项构成交错配列，同时又水平地结成对偶。(1) 和 (2) 两个项赋予葫芦以恰当的功能，或者用于在其所围的处所里建立空气和水的结合，或者把里面的空气和外面的空气分离开来。在 (5) 中，这壁不禁止空气（内部的）和空气（外部的）的结合。在 (6) ［这里

壁对于空气起着和在（2）中相同的作用］中，壁不参与确保空气和水发生壁在（1）中促成的那种结合。因此，在（2）和（5）中，空气对于空气是分离的或结合的；在（1）和（6）中，空气靠壁或者无须壁而同水相结合。

在本书结束的时候，这张图引起了几点评述。在《生食和熟食》中，我已把南美洲的烹饪起源神话作为题材，并在较为一般的范围里考察了作为喧哗模式的逗闹，以及作为联姻联系这种社会关系的瓦解在宇宙学层面上的等当物的蚀。本书专门研讨蜂蜜和烟草神话，把烹饪撇开，以便审视其周边：因为，蜂蜜和烟草一者处于烹饪的这一边，这是由于仿佛自然界把蜂蜜弄成现成盘餐的状态，作为只要予以稀释的浓缩食物提供给人，而另一者处于烹饪的那一边，这是由于点燃的烟草为了能被食用而必须不只是烧熟：烧焦。然而，一如烹饪的研究把我们引向逗闹的研究，烹饪周边的研究也服从所谓的神话空间弯曲，必定把其路径弯向另一种在我看来也带普遍性的习俗的方向：熄灯礼拜乐器的方向，这些乐器是喧哗的一种声学模式，也具有宇宙学内涵，因为凡在它们存在的地方，它们都介入季节变化的时机。

在这种情形里，同经济和社会生活的联系也是明显的。首先因为，烹饪神话关涉火、肉和栽培植物的绝对的存在或不存在，而烹饪周边的神话探讨它们的相对的存在或不存在，换言之探讨表征一年的某个时期的丰富和匮乏。然后，也是更重要的是，如我已表明的那样（本书第 303 页），烹饪起源神话涉及联姻的生理学，而烹饪艺术的实行从功能上象征婚姻的和谐，然而，逗闹和蚀则在声学和宇宙学的层面上回到社会和宇宙的病理学，后者在另一个领域里反转烹饪的确立所带来的消息的意谓。相对称地，关于烹饪周边的神话展现了联姻的病理学，而烹饪的和气象学的生理学象征性地隐含着这种病理学的胚芽。因为，一如联姻始终受到“边际上的”威胁——来自自然方面的诱奸者的肉体吸引，来自文化方面的共居姻亲的算计的危险——烹饪也因遭遇蜂蜜或烟草的诱惑而在自然和文化两方面一刻不

停地摇摆不定，尽管根据假说烹饪应当代表两者的结合。

然而，烹饪的这种病理状态并不仅仅同某些类型食物的客观存在相联系。它也依从于季节的交替，而这交替以季节带来丰富或匮乏而使文化得到肯定，或者迫使人类暂时趋近自然状态。因此，如果说在一种情形里烹饪的生理学反转成为宇宙的病理学，那么，在另一种情形里，正是烹饪的病理学主张宇宙的生理学有客观的起源和基础，因为就与作为非周期性的（至少按照土著的思维）事故的蚀不同而言，季节的周期性（以规划性的征兆为标志）属于事物的秩序。

如果我们不同时从这一切层面来理解这个问题，那么，就不可能解决它。换言之，如果我们如同根据用多种语言写成的碑文来破译一段本文的人，却不明白，这些神话借助多种代码传送同样的消息，而这些代码中主要的是烹饪的——也即技术—经济的——声学的、社会学的和宇宙学的，那么，就无法解决这个问题。然而，这些代码并不是严格等当的，并且这些神话也不是把它们置于同一个立足点上。有一种代码的运作价值大于其他几种代码，因为声学代码提供了一种共同语言，而技术—经济代码、社会学代码和宇宙学代码的消息都可以用这种语言来表述。我已在《生食和熟食》中表明，烹饪蕴涵着缄默，反烹饪蕴涵着喧哗，而且对于经中介的关系和不经中介的关系之间的对立可能采取的一切形式都一样，也不管后一种关系是结合的还是分离的。本书的分析证实了这个论断。如果说烹饪起源神话确立了缄默和噪音之间的简单对立，那么，关于烹饪周边的神话深化了这个对立，并通过区分多种模态来分析它。因此，问题不再是纯粹和简单的喧哗，而是噪音范围内部的各个对比，诸如连续噪音和不连续噪音、调制过的（modulé）噪音和未调制过的噪音、语言行为和非语言行为之间的对比。随着这些神话扩充和详细规定最初用存在或不存在意义的烹饪范畴，它们也扩充和详细规定最初用存在或不存在定义的烹饪范畴，它们也扩充和详细规定了缄默和噪音间的这个基本对比，并在这两极之间布下了一系

列中间概念，它们标定了一道边界，而我们只是在禁止自己从一边或另一边越过这边界，以免冒险闯入两个陌生领域：语言哲学领域和乐器学领域的时候才认识到它。

最后，也是更重要的是，强调一下属于形式等级上的转换，是恰当的。阅读了本《神话学》的前两卷而感到困倦的人把神话看来产生的魅力归因于某种激情，而这些神话归根结底全是说同一件事，对它们做细致的分析并未开辟新的道路，只是迫使作者改变策略。可是，他们不知道，由于拓展了研究领域，神话思维的一个崭新方面开始令人瞩目。

为了建构烹饪神话体系，我已理所当然地诉诸一些两项间对立，而这些项全部或者几乎全部属于可感觉性质的范畴：生和熟、新鲜和腐烂、干和湿，等等。然而，这里是我的分析的第二阶段，所出现的项虽仍始终是成对地对立的，但其本质已不同，它们不属于性质的逻辑，而属于形式的逻辑：虚空和充实、容器和内容、内和外、包含和排除，等等。然而，在这种新的情形里，神话仍以同样方式行事，也即运用多种代码的同时对应。如果说诸如葫芦和中空树干等可感觉表示起着我们已认识到的主要作用，那么说到底这是因为这些东西在实际上履行着多种功能，还因为这些功能彼此同系：作为礼仪拨浪鼓，葫芦是同烟草连带一起被利用的圣乐器，而神话构想这种乐器则采取把文化包含在自然中的形式；但是，作为盛水和食物的容器，葫芦是世俗的烹饪用具，即一种用于盛放自然产物的容器，因此适于用来例示自然之被包含在文化中。中空树的情形也一样。作为鼓，中空树是一种乐器，其召集作用属于最高程度的社会性；作为蜂蜜的容器，当事关封闭在树腔中的新鲜蜂蜜时，它属于自然，但当事关放在并非自然地中空的，而是人工挖空以便使之变成槽的树干中发酵的蜂蜜时，它属于文化。

我的一切分析表明——而且这也是对这些分析的单调和其数量之多的辩护，这些神话所探索的各种不同的偏向与其说在于事物本身，还不如说

在于一些可用几何表达的、并可借助已构成一种代数的那些运作进行相互转换的共同性质之总体。如果说这种向抽象的行进可以算在神话思维账上，而不是像人们可能反对我而提出的那样，这应归诸神话学家的反思，那么，可以承认，我们已达致这样的地步，神话思维于此超越其自身，并越过仍依附于具体经验的形象而思考摆脱这种束缚的概念世界，而这些概念的关系可自由地加以规定：我们不再参照外部实在进行理解，而是按照在心智构造中概念相互间体现出来的亲合性或不相容性进行理解。不过，我知道，这种混乱发生在哪里：在希腊思维的边缘。在那里，神话学让位于哲学，而这种哲学作为科学反思的先决条件出现。

但是，在我们探讨的情形里，问题并不在于进步。首先，这是因为在西方文明实际产生的这种过渡不言而喻并未发生在南美洲印第安人那里。其次，也更重要地是因为，我已从理论观点加以区分的性质逻辑和形式逻辑事实上属于同一些神话。无疑，我在这第二卷里已引入了大量新文献。然而，它们并不属于与我以前分析过的神话不同的种类：它们是属于相同类型的神话，也源自同一些种群。因此，它们使我们取得从一种逻辑到另一种逻辑的进步不是产生于必须视为新的和不同的材料。这些材料毋宁说以揭示潜在的但隐蔽的性质的方式作用于我们已研究过的神话。这些新引入的神话迫使我们拓展视角以便把越来越多的神话纳入一个整体，由此用另一个联系的体系取代一个联系的体系，但并不取消这个体系，因为为了重现它，只要实施相反的运作就够了。作为操纵其显微镜的转塔以便得到更大放大倍数的观察者，我在缩小视野的同时也使旧的网络重现。

因此，南美洲神话的教导为解决有关思维的本性和发展的问题提供了论题价值。因为，如果说这些源自新大陆最落后文化的神话使我们达到人类意识的这个决定性阈限，这阈限在我们这里标志着意识进到哲学而进到科学，但在野蛮人那里似未产生过任何这种东西，那么，就必须从这种差异得出结论：这种过渡在这里和那里都不是必要的，思维的各种相互体现

的状态并不是自发的、作为不可避免的因果性的结果产生的，无疑，支配这棵植物的各个不同部分的形成和各自生长率的各个因素处于种籽之中。但是，种籽的“睡眠”也即在机制开始作用之前所经过的那个无法预见的时期不是取决于其结构，而是依从于引起每颗种籽个体史的那些条件的无限复杂的总体以及各种各样外部影响。

文明的情形也一样。我们所称的原始文明就心灵装备而言同其他文明并无差别，这差别仅仅在于：这种文明所具有的任何心灵装备中丝毫没有规定它应在确定时机显现其各个手段，应当朝某个方向利用这些手段。人类史上只有过一次，也只是在一个地方强加了一种发展模式，而我们还也许任意地给这个发展联结上后来的发展——比较项所需要并将始终需要的确实性反而更差——这一点并不使人有权美化一个历史事件，除非这事件在此地此时产生出来而证明了从此之后的演进是一切地方和一切时代所要求的，不然，它就没有什么意义可言。因为，这样，在一切未产生这种演进的情形里，将很容易结束社会或个人的无能或赤贫（L.-S.：11）。

因此，在和本书中所做的一样坚决地肯定其主张的同时，结构分析并不否认历史。恰恰相反，结构分析赋予历史以第一线的地位：把权利还给不可还原的偶然性，而没有偶然性，甚至无法设想必然性。因为，就在人类社会的表面差异性这一边，结构分析主张追溯基本的、共同的性质而言，它肯定不放弃解释各个具体差别，在规定每个种族志背景下支配产生这些差别的不变规律时考虑到了它们，不过，这些作为并存的东西实际给出的差别并非全都得到经验证实，只是其中的某一些变成现实的。一种专注于结构的研究，为了可行，就应当一开始先转向考察事件的强弱。

1964 年 5 月于巴黎—1965 年 7 月于利涅罗尔（Lignerolles）



附录



参考文献

为了不改变第一卷参考文献目录中已出现过的著作的序号，这里把每个著作者的新引用的著作接着排列下去，而不考虑发表的日期。

缩写表

ARBAE	*Annual Report of the Bureau of American Ethnology.*
BBAE	*Bulletin of the Bureau of American Ethnology.*
CC	Lévi-Strauss, C.: *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964.
Colb.	Colbacchini, A.
E. B.	Albisetti, C., e Venturelli, A. J.: *Enciclopédia Boróro* (cité sous E. B.).
H.-H.	Hissink, K. und Hahn, A.
HSAI	*Handbook of South American Indians.*
JAFL	*Journal of American Folklore.*
JSA	*Journal de la Société des Américanistes.*
K.-G.	Koch-Grünberg, Th.
L.-N.	Lehmann-Nitsche, R.
L.-S.	Lévi-Strauss, C.
Nim.	Nimuendaju, C.

RIHGB	*Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro.*
RMDLP	*Revista del Museo de la Plata.*
RMP	*Revista do Museu Paulista.*
SWJA	*Southwestern Journal of Anthropology.*
UCPAAE	*University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.*

ABREU, J. Capistrano de:

Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauas, Rio de Janeiro, 1914.

ADAMSON, T.:

《Folk-Tales of the Coast Salish》, *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. XXVII, 1934.

AHLBRINCK, W.:

"Encyclopaedie der Karaiben", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, afdeeling Letterkunde Nieuwe Reeks Deel 27*, 1, 1931 (trad. française par Doude van Herwijnen, miméogr. Institut Géographique National, Paris, 1956).

ALTENFELDER SILVA, F.:

"Mudança cultural dos Terena", *RMP*, n. s., vol. 3, 1949.

ALVAREZ, J.:

"Mitologia... de los salvajes huarayos", *27e Congrès International des Américanistes*, Lima, 1939.

AMORIM, A. B. de:

"Lendas em Nheêngatu e em Portuguez", *RIHGB*, t. 100, vol. 154 (2ᵉ de 1926), Rio de Janeiro, 1928.

ARMENTIA, N.:

"Arte y vocabulario de la Lengua Cavineña", ed. S. A. Lafone Quevedo. *RMDLP*, t. 13, 1906.

ASTON, W. G. ed.:

"Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697", *Transactions and Proceedings of the Japan Society*, London, 2 vol., 1896.

AUFENANGER, H.:

"How Children's Faeces are Preserved in the Central Highlands of New Guinea", *Anthropos*, t. 54, 1-2, 1959.

AUGUSTINOS:

"Relación de idolatria en Huamachuco por los primeiros—", *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Peru, t. II), Lima, 1918.

AZA, J. P.:

"Vocabulario español-machiguenga", *Bol. Soc. Geogr. de Lima*, t. XLI, 1924.

BALDUS, H.:

(2) *Lendas dos Indios do Brasil*. São Paulo, 1946.

(3) "Lendas dos Indios Tereno", *RMP*, n. s., vol. 4, 1950.

(4) ed.: *Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringersge-*

schichten Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer, Kassel, 1958.

(5) "Kanaschiwuä und der Erwerb des Lichtes. Beitrag zur Mythologie der Karaja Indianer", *Sonderdruck aus Beiträge zur Gesellungs-und Völkerwissenschaft*, *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Prof. Richard Thurnwald*, Berlin, 1950.

(6) "Karaja-Mythen", *Tribus*, *Jahrbuch des Linden-Museums*, Stuttgart, 1952—1953.

BANNER, H.:

(1) "Mitos dos indios Kayapo", *Revista de Antropologia*, vol. 5, n⁰ 1, São Paulo, 1957.

(2) "O Indio Kayapo em seu acampamento", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n. s., n⁰ 13, Belém, 1961.

BARRADAS, J. Perez de:

Los Muiscas antes de la Conquista, 2 vol., Madrid, 1951.

BARRAL B. M. de:

Guarao Guarata, *lo que cuentan los Indios Guaraos*, Caracas, 1961.

BATES, H. W.:

The Naturalist on the River Amazons, London, 1892.

BECHER, H.:

(1) "Algumas notas sôbre a religião e a mitologia dos Surára", *RMP*, n. s., vol. 11, São Paulo, 1959.

(2) "Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien", *Mitteilungen aus dem Museum für*

Völkerkunde in Hamburg, XXVI, 1960.

BECKWITH, M. W.:

"Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies", *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 32, New York, 1938.

BEEBE, W.:

"The Three-toed Sloth", *Zoologia*, vol. VII, n₀ 1, New York, 1926.

BILLIARD, R.:

(1) "Notes sur l'abeille et l'apiculture dans l'antiquité", *L'Apiculteur*, 42e—43e années, Paris, 1898—1899.

(2) *L'Agriculture dans l'Antiquité d'après les Géorgiques de Virgile*, Paris, 1928.

BOAS, F.:

(2) "Tsimshian Mythology", *31th ARBAE*, Washington, D. C., 1916.

(3) "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians", *Reports of the United States National Museum*, Washington, D. C., 1895.

BOGGIANI, G.:

Os Caduveo. Trad. par Amadeu Amaral Jr., São Paulo, 1945 (Biblioteca Histórica Brasileira, XIV).

BORBA. T. M.:

Actualidade Indigena, Coritiba, 1908.

BRAILOIU, C.:

Le Rythme aksak, Abbeville, 1952.

BRETT, W. H. :

(1) *The Indian Tribes of Guiana*, London, 1868.

(2) *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, London, s. d. [1880].

BRITTON. S. W. :

"Form and Function in the Sloth", *Quarterly Review of Biology*, 16, 1941.

BUNZEL, R. L. :

"Zuni Katcinas", *47th ARBAE* (1929—1930), Washington, D. C. , 1932.

BUTT, A. :

"Réalité et idéal dans la pratique chamanique", *L'Homme, revue française d'anthropologie*, Ⅱ, 3, 1962.

CABRERA, A. :

"Catalogo de los mamiferos de America del Sur", *Revista del Museo Argentino de Ciencias Naturales, Zoologia 4*, 1957—1961.

CABRERA, A. L. et YEPES, J. :

Mamiferos Sud-Americanos, Buenos Aires, 1940.

CADOGAN, L. :

(1) "El Culto al árbol y a los animales sagrados en la mitologia y las tradiciones guaranies", *America Indigena*, Mexico, D. F. , 1950.

(2) *Breve contribución al estudio de la nomenclatura guaraní en botánica*. Asunción, 1955.

(3) "The Eternal Pindó Palm, and other Plants in Mbyá-Guarani Myths and Legends", *Miscellanea P. Rivet, Octogenario Dicata*, vol. II, Mexico, D. F., 1958.

(4) *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, São Paulo. 1959.

(5) "Aporte a la etnografia de los Guaraní del Amambás Alto Ypané", *Revista de Antropologia*, vol. 10, n⁰ 1-2, São Paulo, 1962.

(6) "Some Animals and Plants in Guarani and Guayaki Mythology", *ms.*

CAMPANA, D. del:

"Contributo all'Etnografia dei Matacco", *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, vol. 43, fasc. 1-2, Firenze, 1913.

CAQUOT, A.:

"Les Danses sacrées en Israel et à l'entour", *Sources orientales VI: Les Danses sacrées*, Paris, 1963.

CARDUS, J.:

Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia, Barcelona, 1886.

CASCUDO, L. da Camara:

Geografia dos Mitos Brasileiros, Coleção Documentos Brasileiros 52, Rio de Janeiro, 1947.

CHERMONT DE MIRANDA, V. de:

"Estudos sobre o Nheêngatú", *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 54 (1942), Rio de Janeiro, 1944.

CHIARA, V. :

"Folclore Krahó", *PMP*, n. s. , vol. 13, São Paulo, 1961—1962.

CHOPARD, L. :

"Des Chauves-souris qui butinent les fleurs en volant", *Science-Progrès La Nature*, n° 3335, mars 1963.

CIVRIEUX de, M. :

Leyendas Maquiritares, Caracas 1960, 2 parts (Mem. Soc. Cienc. Nat. La Salle 20).

CLASTRES, P. :

La Vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay, Paris, 1965 (dactylographié).

COLBACCHINI, A. :

(1) *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro, 1919.

(2) *I Boróros Orientali "Orarimugudoge" del Matto Grosso, Brasile.* Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco (1), Torino, s. d. [1925]

(3) Cf. titre suivant:

COLBACCHINI, A. e ALBISETTI, C. :

Os Boróros Orientais, São Paulo-Rio de Janeiro, 1942.

CORRÊA, M. Pio:

Diccionario das Plantas uteis do Brasil, 3 vol. , Rio de Janeiro, 1926—1931.

COUMET, E. :

"Les Diagrammes de Venn", *Mathématiques et Sciences humaines* (Centre de Mathématique sociale et de statistique E. P. H. E.), n°

10, Printemps 1965.

COUTO DE MAGALHÃES, J. V.:

O Selvagem, 4e ed. completa com *Curso* etc., São Paulo-Rio de Janeiro, 1940.

CRÉQUI-MONTFORT, G. de et RIVET, P.:

"Linguistique bolivienne. Les affinités des dialectes Otukè", *JSA*, n. s., vol. 10 1913.

CREVAUX, J.:

Voyages dans l'Amérique du Sud, Paris, 1883.

DANCE, C. D.:

Chapters from a Guianese Log Book, Georgetown, 1881.

DEBRIE, R.:

"Les Noms de la crécelle et leurs dérivés en Amiénois", *Nos Patois du Nord*, n° 8, Lille, 1963.

DELVAU, A.:

Dictionnaire de la langue verte, Paris, nouvelle édition, 1883.

DENSMORE, F.:

"Northern Ute Music", *BBAE 75*, Washington, D. C., 1922.

DERBYSHIRE, D.:

Textos Hixkaryâna, Belém-Para, 1965.

Dictionnaire des proverbes, Paris, 1821.

DIETSCHY, H.:

(2) "Der bezaubernde Delphin von Mythos und Ritus bei den Karaja-Indianern", *Festschrift Alfred Bühler*, *Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische*

Reihe, Band 2, Basel, 1965.

DINIZ, E. Soares:

"Os Kayapó-Gorotíre, aspectos sociô-culturais do momento atual", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Antropologia, n° 18, Belém, 1962.

DIXON, R. B.:

"Words for Tobacco in American Indian Languages", *American Anthropologist*, vol. 23, 1921, p. 19-49.

DOBRIZHOFFER, M.:

An Account of the Abipones, an Equestrian People, transl. from the Latin, 3 vol., London, 1822.

DORNSTAUDER, J.:

"Befriedigung eines wilden Indianerstammes am Juruena, Mato Grosso", *Anthropos*, t. 55, 1960.

DORSEY, G. A.:

(2) *The Pawnee; Mythology* (Part 1), Washington, D.C., 1906.

DREYFUS, S.:

Les Kayapo du Nord. Contribution à l'étude des Indiens Gé, Paris-La Haye, 1963.

DRUCKER, Ph.:

"Kwakiutl Dancing Societies", *Anthropological Records*, II, Berkeley, 1940.

E. B.:

ALBISETTI, C. e VENTURELLI, A. J., *Enciclopédia Boróro*, vol. I, Campo Grande, 1962.

EHRENREICH, P.:

"Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens", *Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde*, t. II, Berlin, 1891. Trad. portugaise par E. Schaden *in*: *RMP*, n. s., vol. 2, 1948,

ELKIN, A. P.:

The Australian Aborigines, 3rd ed., Sydney, 1961.

ELMENDORF, W. W.:

"The Structure of Twana Culture", *Research Studies, Monographic Supplement*, n° 2, Washington State University, Pullman, 1960.

ENDERS, R. K.:

"Observations on Sloths in Captivity at higher Altitudes in the Tropics and in Pennsylvania", *Journal of Mammalogy*, vol. 21, 1940.

ERIKSON, E. H.:

"Observations on the Yurok: Childhood and World Image", *UCPAAE*, vol. 35, Berkeley, 1943.

EVANS, I. H. N.:

The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo, Cambridge, 1953.

FARABEE, W. C.:

(1) "The Central Arawak", *Anthropological Publications of the University Museum*, 9, Philadelphia, 1918.

(2) "Indian Tribes of Eastern Peru", *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. X, Cambridge, 1922.

(4) "The Amazon Expedition of the University Museum", *Museum Journal*, *University of Pennsylvania*, vol. 7, 1916, p. 210-244; vol. 8, 1917, p. 61-82; vol. 8, 1917, p. 126-144.

(5) "The Marriage of the Electric Eel", *Museum Journal*, *University of Pennsylvania*, Philadelphia, March 1918.

FOCK, N.:

Waiwai, Religion and Society of an Amazonian Tribe, Copenhagen, 1963.

FOSTER, G. M.:

"Indigenous Apiculture among the Popoluca of Veracruz", *American Anthropologist*, vol. 44, 3, 1942.

FRAZER, J. G.:

(3) *Folk-Lore in the Old Testament*, 3 vol., London, 1918.

(4) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 13 vol., 3rd ed., London, 1926—1936.

GALTIER-BOISSIÈRE, J. et DEVAUX, P.:

Dictionnaire d'argot. Le Crapouillot, 1952.

GARCIA, S.:

"Mitologia... machiguenga", *Congrès International des Américanistes*, 27e session, Lima, 1939.

GATSCHET, A. S.:

"The Klamath Indians of Southwestern Oregon", *Contributions to North American Ethnology*, II, 2 vol., Washington, D. C., 1890.

GILLIN, J.:

"The Barama River Caribs of British Guiana", *Papers of the Peabody Museum*. . . , vol. 14, n° 2, Cambridge, Mass. , 1936.

GILMORE, R. M. :

"Fauna and Ethnozoology of South America", *in*: *HSAI*, vol. 6, *BBAE 143*, Washington, D. C. , 1950.

GIRAUD, R. :

"Le Tabac et son argot", *Revue des Tabacs*, n° 224, 1958.

GOEJE, C. H. de:

"Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries", *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44, Leider, 1943.

GOLDMAN, I. :

"The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon", *Illinois Studirs in Anthropology*, n° 2, Urbana, 1963.

GOLDSCHMIDT, W. :

"Nomlaki Ethnography", *UCPAAE*, vol. 42, n° 4, Berkeley, 1951.

GOUGENHEIM, G. :

La Langue populaire dans le premier quart du XIXe siècle, Paris, 1929.

GOW SMITH, F. :

The Arawana or Fish-Dance of the Caraja Indians, *Indian Notes and Monographs*, *Mus. of the American Indian*, *Heye Foundation*, vol, Ⅱ, 2, 1925.

GRAIN, J. M. :

"Pueblos primitivos—Los Machiguengas", *Congrès international des Américanistes*, 27e session, Lima, 1939.

GRANET, M.:

Danses et légendes de la Chine ancienne, 2 vol., Paris, 1926.

GREENHALL, A. M.:

"Trinidad and Bat Research", *Natural History*, vol. 74, n⁰ 6, 1965.

GRUBB, W. Barbrooke:

An Unknown People in an Unknown Land, London, 1911.

GUALLART, J. M.:

"Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañon", *Peru Indigena*, vol. 7, n⁰ 16-17, Lima, 1958.

GUEVARA, J.:

"Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman", *Anales de la Biblioteca*, etc., t. V, Buenos Aires, 1908.

GUMILLA, J.:

Historia natural... del Rio Orinoco, 2 vol., Barcelona, 1791.

HENRY, J.:

(1) *Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*, New York, 1941.

(2) "The Economics of Pilagá Food Distribution", *American Anthropologist*, n. s., vol. 53, n⁰ 2, 1951.

HÉROUVILLE, P. d':

A la Campagne avec Virgile, Paris, 1930.

HEWITT, J. N. B.:

Art. "Tawiskaron", *in*: "Handbook of American Indians North of Mexico", *BBAE 30*, 2 vol., Washington, D. C., 1910.

HISSINK, K. und HAHN, A.:

Die Tacana, *I. Erzählungsgut*, Stuttgart, 1961.

HOFFMAN, B. G.:

"John Clayton's 1687 Account of the Medicinal Practices of the Virginia Indians", *Ethnohistory*, vol. 11, n° 1, 1964.

HOFFMAN, W. J.:

"The Menomini Indians", *14th ARBAE*, Washington, 1893.

HOFFMANN-KRAYER, E.:

Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, 10 vol., Berlin und Leipzig, 1927—1942.

HOHENTHAL Jr., W. D.:

(2) "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco", *RMP*, n. s., vol. 12, São Paulo, 1960.

HOLMBERG, A. R.:

"Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia", *Smithsonian Institution*, *Institute of Social Anthropology*, *Publication n° 10*, Washington. D. C., 1950.

HUDSON, W. H.:

The Naturalist in La Plata, London, 1892.

HOLMER, N. M. and WASSEN, S. H.:

(2) "Nia-Ikala. Canto mágico para curar la locura", *Etnologiska Studier*, 23, Göteborg, 1958.

IHERING, H. von:

(1) "As abelhas sociaes indigenas do Brasil", *Lavoura, Bol. Sociedade Nacional Agricultura Brasileira*, vol. 6, 1902.

(2) "As abelhas sociaes do Brasil e suas denominações tupis", *Revista do Instituto Historico e Geografico de São Paulo*, vol. 8 (1903), 1904.

IHERING, R. von:

Dicionário dos animais do Brasil, São Paulo, 1940.

IM THURN, E. F.:

Among the Indians of Guiana, London, 1883.

IZIKOWITZ, K. G.:

"Musical and Other Sound Instruments of the South American Indians. A Comparative Ethnographical Study", *Göteborgs Kungl-Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälles Handligar Femte Följden*, Ser. A, Band 5, n⁰ 1, Göteborg, 1935.

JACOBS, M.:

"Northwest Sahaptin Texts", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XIX, Part 1, 1934.

KALTENMARK, M.:

"Les Danses sacrées en Chine", *Sources orientales VI: les Danses sacrées*, Paris, 1963.

KARSTEN, R.:

(2) "The Head-Hunters of Western Amazonas", *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum*, t. 7, n⁰ 1, Helsingfors, 1935.

KENYON, K. W.:

"Recovery of a Fur Bearer", *Natural History*, vol. 72, n° 9, Nov. 1963.

KESES M., P. A.:

"El Clima de la región de Rio Negro Venezolano (Territorio Federal Amazonas)", *Memoria, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, t. XVI, n° 45, 1956.

KNOCH, K.:

"Klimakunde von Südamerika", *in: Handbuch der Klimatologie*, 5 vol., Berlin, 1930.

KOCH-GRÜNBERG, Th.:

(1) *Von Roroima zum Orinoco. Zweites Band. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer*, Berlin, 1916.

KOZÁK, V.:

"Ritual of a Bororo Funeral", *Natural History*, vol. 72, n° 1, Jan. 1963.

KRAUSE, F.:

In den Wildnissen Brasiliens, Leipzig, 1911.

KROEBER, A. L.:

"Handbook of the Indians of California", *BBAE, 78*, Washington, D. C., 1925.

KRUSE, A.:

(2) "Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú", *Anthropos*, t. 41-44, 1946—1949.

(3) "Karusakaybë, der Vater der Mundurukú", *Anthropos*, t. 46, 1951; 47, 1952.

LABRE, A. R. P. :

"Exploration in the Region between the Beni and Madre de Dios Rivers and the Purus", *Proceedings of the Royal Geographical Society*, London, vol. XI, n⁰ 8, 1889.

LAFITAU, J. F. :

Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps, 4 vol. , Paris, 1724.

LAFONT, P. B. :

Tölö i Djvat, *Coutumier de la tribu Jarai* (Publication de l'École française d'Extrême-Orient), Paris, 1961.

LAGUNA, F. de:

"Tlingit Ideas about the Individual", *SWJA*, vol. 10, n⁰ 2, Albuquerque, 1954.

LAUFER, B. :

"Introduction of Tobacco in Europe", *Leaflet 19*, *Anthropology*, *Field Museum of Natural History*, Chicago, 1924.

LAYENS, G. de et BONNIER, G. :

Cours complet d'apiculture, Paris, Libr. gén. de l'enseignement (sans date).

LEACH, E. R. :

"Telstar et les aborigènes ou 'la Pensée sauvage' de Claude Lévi-Strauss", *Annales*, nov. -déc. , 1964.

LE COINTE, P. :

A Amazonia Brasileira: *Arvores e Plantas uteis*, Belem-Pará, 1934.

LEEDS, A.:

Yaruro Incipient Tropical Forest Horticulture. Possibilities and Limits. Voir: Wilbert, J. ed., *The Evolution of Horticultural Systems*.

LEHMANN-NITSCHE, R.:

(3) "La Constelación de la Osa Mayor", *RMDLP*, t. 28 (3ᵉ sér., t. 4), Buenos Aires, 1924—1925.

(5) "La Astronomia de los Tobas (segunda parte)", *RMDLP*, t. 28 (3ᵉ sér., t. 4), Buenos Aires, 1924—1925.

(6) "La Astronomia de los Mocovi", *RMDLP*, t. 30 (3ᵉ sér., t. 6), Buenos Aires, 1927.

(7) "Coricancha. El Templo del Sol en el Cuzco y las imagenes de su altar mayor", *RMDLP*, t. 31 (3ᵉ sér., t. 7), Buenos Aires, 1928.

(8) "El Caprimúlgido y los dos grandes astros", *RMDLP*, t. 32, Buenos Aires, 1930.

LÉRY, J. de:

Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil, éd. Gaffarel, 2 vol., Paris, 1880.

LÉVI-STRAUSS, C.:

(0) "Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo", *JSA*, n. s., t. 18, fasc. 2, Paris, 1936.

(2) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

(3) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

(5) *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.

(6) "La Geste d'Asdiwal", *École pratique des hautes études, Section des Sciences religieuses*, Annuaire (1958—1959), Paris, 1958.

(8) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

(9) *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

(10) *Mythologiques*. Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964 (cité: CC).

(11) *Race et histoire*, Paris, 1952.

(12) "Le triangle culinaire", *L'Arc*, n° 26, Aix-en-Provence, 1965.

LIPKIND, W.:

(2) "The Caraja", *in*: *HSAI*, *BBAE 143*, 7 vol., Washington, D. C., 1946—1959.

LOEB, E.:

"Pomo Folkways", *UCPAAE*, vol. 19, n° 2, Berkeley, 1926.

LORÉDAN-LARCHEY:

Nouveau Supplément au dictionnaire d'argot, Paris, 1889.

MACHADO, O. X. de Brito:

"Os Carajás", *Conselho Nacional de Proteção aos Indios. Publ. n° 104, annexo 7*, Rio de Janeiro, 1947.

McCLELLAN, C.:

"Wealth Woman and Frogs among the Tagish Indians", *Anthropos*, t. 58, 1-2, 1963.

MARCEL-DUBOIS, C.:

"Le toulouhou des Pyrénées centrales", *Congrès et colloques universitaires de Liège*, vol. 19, *Ethno-musicologie*, II, 1960.

MASSIGNON, G.:

"La Crécelle et les instruments des tènèbres en Corse", *Arts et Traditions Populaires*, vol. 7, n⁰ 3-4, 1959.

MEDINA, J. T.:

"The Discovery of the Amazon", transl. by B. T. Lee, *American Geographical Society Special Publication n⁰ 17*, New York, 1934.

MEGGITT, M. J.:

"Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea", *in*: J. B. Watson, ed., *New Guinea, the central highlands*, *American Anthropologist*, n. s., vol. 66, n⁰ 4, part 2, 1964.

MÉTRAUX, A.:

(1) *La Religion des Tupinamba*, Paris, 1928.

(3) "Myths and Tales of the Matako Indians", *Ethnological Studies 9*, Göteborg, 1939.

(5) "Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco", *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 40, Philadelphia, 1946.

(8) "Mythes et contes des Indiens Cayapo (groupe Kuben-Kran-Kegn)", *RMP*, n. s., vol. 12, São Paulo, 1960.

(9) *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, 1928.

(10) "Suicide Among the Matako of the Argentine Gran Chaco", *America Indigena*, vol. 3, n⁰ 3, Mexico, 1943.

(11) "Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas: La Religion", *JSA*, vol. XVII, 2, Paris, 1935.

(12) "Ethnography of the Chaco", *HSAI*, *BBAE 143*, vol. 1, Washington, D. C., 1946.

(13) "Tribes of Eastern Bolivia and Madeira", *HSAI*, *BBAE 143*, vol. 3.

(14) "Estudios de Etnografia Chaquense", *Anales del Instituto de Etnografia Americana. Universidad Nacional de Cuyo*, t. V, Mendoza, 1944.

MÉTRAUX, A. and BALDUS, H.:

"The Guayakí", *HSAI*, *BBAE 143*, vol. 1, Washington, D. C., 1946.

MONTOYA, A. Ruiz de:

Arte, vocabulario, tesoro y catacismo de la lengua Guarani (1640), Leipzig, 1876.

MOONEY, J.:

"Myths of the Cherokee", *19th ARBAE*, Washington, D. C., 1898.

MOURA, José de, S. J.:

"Os Münkü, 2a Contribuição ao estudo da tribo Iranche", *Pesquisas, Antropologia n⁰ 10*, Instituto Anchietano de Pesquisas, Porto Alegre, 1960.

MURPHY, R. F.:

(1) "Mundurucú Religion", *UCPAAE*, vol. 49, n⁰ 1, Berkeley-Los Angeles, 1958.

MURPHY, R. F. and QUAIN, B. :

"The Trumaí Indian of Central Brazil", *Monographs of the American Ethnological Society*, 24, New York, 1955.

NIMUENDAJU, C. :

(1) "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapoc ú va-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 46, 1914.

(2) "Sagen der Tembé-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, 1915.

(3) "Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer", *Anthropos*, t. 14-15, 1919—1920; 16-17, 1921—1922.

(5) "The Apinayé", *The Catholic University of America, Anthropological Series, n⁰ 8*, Washington, D. C. , 1939.

(6) "The Šerente", *Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, vol. 4, Los Angles, 1942.

(7) "Šçerente Tales", *JAFL*, vol. 57, 1944.

(8) "The Eastern Timbira", UCPAAE, vol. 41, Berkeley-Los Angeles, 1946.

(9) "Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil", *SWJA*, vol. 2, n⁰ 1, 1946.

(12) "The Tukuna", *UCPAAE*, vol. 45, Berkeley-Los Angeles, 1952.

NINO, B. de:

Etnografia chiriguana, La Paz, 1912.

NORDENSKIÖLD, E. :

(1) *Indianerleben, El Gran Chaco*, Leipzig, 1912.

(3) *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart, 1924.

(4) "La Vie des Indiens dans le Chaco", trad. Beuchat, *Revue de Géographie*, vol. 6, 3e partie, 1912.

(5) "L'Apiculture indienne", *JSA*, t. XXI, 1929, p. 169-182.

(6) "Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans", *Comparative Ethnographical Studies*, vol. 8, Göteborg, 1930.

Normais Climatológicas (Ministerio da Agricultura, Serviço de Meteorologia), Rio de Janeiro, 1941.

Normais Climatológicas da área da Sudene (Presidência da República, Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), Rio de Janeiro, 1963.

OBERG, K.:

"Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil", *Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology*, Publ. n° 15, Washington, D.C., 1953.

OGILVIE, J.:

"Creation Myths of the Wapisiana and Taruma, British Guiana", *Folk-Lore*, vol. 51, London, 1940.

OLIVEIRA, C. E. de:

"Os Apinayé do Alto Tocantins", *Boletim do Museu Nacional*, vol. 6, n° 2, Rio de Janeiro, 1930.

OLSON, R. L.:

"The Social Organization of the Haisla of British Columbia", *An-*

thropological Records II , Berkeley, 1940.

ORBIGNY, A. d':

Voyage dans l'Amérique méridionale, Paris et Strasbourg, vol. 2, 1839—1843.

ORELLANA, F. de:

Cf. Medina, J. T.

ORICO, O.:

(1) *Mitos amerindios*, 2a ed., São Paulo, 1930.

(2) *Vocabulario de Crendices Amazonicas*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1937.

OSBORN, H.:

(1) "Textos Folkloricos en Guarao", *Boletin Indigenista Venezolano*, Años III-IV-V, n°s 1-4, Caracas, 1956—1957 (1958).

(2) "Textos Folkloricos en Guarao II", *ibid.*, Año VI, n°s 1-4, 1958.

(3) "Textos Folklóricos Guarao", *Anthropologica*, 9, Caracas, 1960.

PALAVECINO, E.:

"Takjuaj. Un personaje mitológico de los Mataco", *RMDLP*, n. s., n° 7, *Antropologia*, t. 1, Buenos Aires, 1936—1941.

PARSONS, E. C.:

(3) "Kiowa Tales", *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. XXII, New York, 1929.

PAUCKE, F.:

Hacia allá y para acá (una estada entre los Indios Mocobies), 1749—1767, trad. esp. Tucumán-Buenos Aires, 4 vol., 1942—1944.

Pelo rio Mar—Missões Salesianas do Amazonas, Rio de Janeiro, 1933.

PETITOT, E.:

Traditions indiennes du Canada nord-ouest, Paris, 1886.

PETRULLO, V.:

"The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela", *Anthropological Papers n° II*, *Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1939.

PIERINI, F.:

"Mitología de los Guarayos de Bolivia", *Anthropos*, t. 5, 1910.

PLUTARQUE:

"De Isis et d'Osiris", *Les C Euvres morales de—*, trad. Amyot. 2 vol., Paris, 1584.

ROMPEU SOBRINHO, Th.:

"Lendas Mehim", *Revista do Instituto do Ceará*, vol. 49, Fortaleza, 1935.

PREUSS, K. Th.:

(1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vol., Göttingen, 1921—1923.

(3) "Forschungsreise zu den Kagaba", *Anthropos*, t. 14-21, 1919—1926.

RAY, V. F.:

"The Sanpoil and Nespelem", *Reprinted by Human Relations*

Area Files, New Haven, 1954.

REICHARD, G. A. :

"Wiyot Grammar and Texts", *UCPAAE*, vol. 22, n° 1, Berkeley, 1925.

REICHEL-DOLMATOFF, G. :

Los Kogi, 2 vol. Bogotá, 1949—1950 et 1951.

REINBURG, P. :

"Folklore amazonien. Légendes des Zaparo du Curaray et de Canelos", *JSA*, vol. 13, 1921.

RHODE, E. :

"Einige Notizen über dem Indianerstamm der Terenos", *Zeitschrift der Gesell. für Erdkunde zu Berlin*, vol. 20, 1885.

RIBEIRO, D. :

(1) "Religião e Mitologia Kadiuéu", *Serviço de Proteção aos Indios*, Publ. 106, Rio de Janeiro, 1950.

(2) "Noticia dos Ofaié-Chavante", *RMP*, n. s., vol. 5, São Paulo, 1951.

RIGAUD, L. :

Dictionnaire d'argot moderne, Paris, 1881.

RIVET, P. :

Cf. CRÉQUI-MONTFORT, G. de et RIVET, P.

ROBERT, M. :

"Les Vanniers du Mas-Gauthier (Feytiat, Prés de Limoges) depuis un siècle", *Ethnographie et Folklore du Limousin*, n° 8, Limoges, déc. 1964.

ROCHEREAU, H. J.: (RIVET, P. et—):

"Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catios del Occidente de Antioquia", *JSA*, vol. 21, Paris, 1929.

RODRIGUES, J. Barbosa:

(1) "Poranduba Amazonense", *Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro*, vol. 14, fasc. 2, 1886—1887, Rio de Janeiro, 1890.

(2) *O Muyrakytã e os idolos symbolicos. Estudo da origem asiatica da civilizacão do Amazonas nos tempos prehistoricos*, 2 vol. Rio de Janeiro, 1899.

(3) "Lendas, crenças e superstições", *Revista Brasileira*, t. X, 1881.

(4) "Tribu dos Tembés. Festa da Tucanayra", *Revista da Exposicão Anthropologica*, Rio de Janeiro, 1882.

RONDON, C. M. da Silva:

"Esbôço grammatical e vocabulário da lingua dos Indios Boróro", *Publ. n° 77 da Comissão... Rondon. Anexo 5, etnografia*, Rio de Janeiro, 1948.

ROSSIGNOL:

Dictionnaire d'argot, Paris, 1901.

ROTH, W. E.:

(1) "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians", *30th ARBAE* (1908—1909), Washington, D. C., 1915.

(2) "An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of

the Guiana Indians", *38th ARBAE* (1916—1917), Washington, D.C., 1924.

ROYDS, Th. F.:

The Beasts, Birds and Bees of Virgil, Oxford, 1914.

ROYS, R. L.:

(1) "The Ethno-botany of the Maya", *Middle Amer. Research Ser. Tulane University*, Publ. 2, 1931.

(2) "The Indian Background of Colonial Yucatan". *Carnegie Institution of Washington*, Publ. 548, 1943.

RUSSELL, F.:

"The Pima Indians", *26th ARBAE* (1904—1905), Washington, D.C., 1908.

SAAKE, W.:

(1) "Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana", *Proceedings of the 32nd Congress of Americanists* (1956), Copenhague, 1958.

(2) "Dringende Forschungsaufgaben im Nordwestern Mato Grosso", *34e Congrès International des Américanistes*, São Paulo, 1960.

SAHAGUN, B. de:

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. In 13 Parts; transl, by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble, Santa Fé, N. M., 1950—1963.

SAINEAN, L.:

Les Sources de l'argot ancien, Paris, 1912.

SAINT-HILAIRE, A. F. de:

Voyages dans l'intérieur du Brésil, Paris, 1830—1851.

SALT, G.:

"A Contribution to the Ethology of the Meliponinae", *The Transactions of the Entomological Society of London*, vol. LXXVII, London, 1929.

SAPIR, E.:

"Wishram Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. II, 1909.

SCHADEN, E.:

(1) "Fragmentos de mitologia Kavuá", *RMP*, n. s., vol. 1, São Paulo, 1947.

(4) *Aspectos fundamentais da cultura guarani* (1re éd. in: Boletim n° 188, Antropologia, n° 4, Universidade de São Paulo, 1954; 2e éd., São Paulo, 1962).

(5) "Caracteres especificos da cultura Mbüá-Guarani", nos 1 et 2, *Revista de Antropologia*, vol. II São Paulo, 1963.

SCHAEFFNER, A.:

"Les Kissi. Une société noire et ses instruments de musique", *L'Homme, cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique*, Paris, 1951.

SCHAFER, E. H.:

"Ritual Exposure in Ancient China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 14, nos 1-2, 1951.

SCHOMBURGK, R.:

Travels in British Guiana 1840—1844, transl. and edit. by W. E. Roth, 2 vol., Georgetown, 1922.

SCHULLER, R.:

"The Ethnological and Linguistic position of the Tacana Indians of Bolivia", *American Anthropologist*, n. s., vol. 24, 1922.

SCHULTES, R. E.:

(1) "Botanical Sources of the New World Narcotics", *Psychedelic Review*, 1, 1963.

(2) "Hallucinogenic Plants in the New World", *Harvard Review*, 1, 1963.

SCHULTZ, H.:

(1) "Lendas dos indios Krahó", *RMP*, n. s., vol. 4, São Paulo, 1950.

(2) "Informações etnográficas sôbre os Umutina (1943, 1944 e 1945)", *RMP*, n. s., vol. 13, São Paulo, 1961—1962.

(3) "Informações etnográficas sôbre os Suyá (1960)", *RMP*, n. s., vol. 13, São Paulo, 1961—1962.

SCHWARTZ, H. B.:

(1) "The Genus Melipona", *Bull. Amer. Mus. Nat. Hist.*, vol. LXIII, 1931—1932, New York, 1931—1932.

(2) "Stingless Bees (Meliponidae)" of the Western Hemisphere, *Bull. of the Amer. Mus. Nat. Hist.*, vol. 90, New York, 1948.

SÉBILLOT, P.:

"Le Tabac dans les traditions, superstitions et coutumes", *Revue*

des Traditions Populaires, t. 8, 1893.

SETCHELL, W. A.:

"Aboriginal Tobaccos", *American Anthropologist*, n. s., vol. 23, 1921.

SILVA, P. A. Brüzzi Alves da:

A Civilização Indígena do Uaupés, São Paulo, 1962.

SIMONOT, D.:

"Autour d'un livre: "Le Chaos sensible", de Theodore Schwenk", *Cahiers des Ingénieurs agronomes*, n° 195, avril 1965.

SPEGAZZINI, C.:

"Al travès de Misiones", *Rev. Facultad Agr. Veterinaria, Univ. Nac. de La Plata*, ser. 2, vol. 5, 1905.

SPIER, L.:

(1) "Southern Diegueño Customs", *UCPAAE*, vol. 20, n° 16, Berkeley, 1923.

(2) "Klamath Ethnography", *UCPAAE*, vol. 30, Berkeley, 1930.

SPIER, L. and SAPIR, E.:

"Wishram Ethnography", *University of Washington Publications in Anthropology*, vol. Ⅲ, 1930.

SPRUCE, R.:

Notes of a Botanist on the Amazon and Andes. . ., 2 vol., London, 1908.

STAHL, G.:

(1) "Der Tabak im Leben Südamerikanischer Völker", *Zeit. für*

Ethnol., vol. 57, 1924.

(2) "Zigarre; Wort und Sach", *id.*, vol. 62, 1930.

STEWARD, J. H. and FARON, L. C.:

Native Peoples of South America, New York-London, 1959.

STIRLING, M. W.:

"Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians", *BBAE 117*, Washington, D. C., 1938.

STRADELLI, E.:

(1) "Vocabulario da lingua geral portuguez-nheêngatu e nheêngatu-portuguez, *etc.*", *RIHGB*, t. 104, vol. 158, Rio de Janeiro, 1929.

(2) "L'Uaupés e gli Uaupés. Leggenda dell' Jurupary", *Bolletino della Società geografica Italiana*, vol. Ⅲ, Roma, 1890.

SUSNIK, B. J.:

"Estudios Emok-Toba. Parte Ira: Fraseario", *Boletin de la Sociedad cientifica del Paraguay*. vol. Ⅶ-1962, Etno-linguistica 7, Asunción, 1962.

SWANTON, J. R.:

(2) "Tlingit Myths and Texts", *BBAE 39*, Washington, D. C., 1909.

TASTEVIN, C.:

(1) *La Langue Tapïhïya dite Tapï ou N'eëngatu*, etc. (Schriften der Sprachen-kommission, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Band Ⅱ), Vienne, 1910.

(2) "Nomes de plantas e animaes em lingua tupy", *RMP*, t. 13,

São Paulo, 1922.

(3) "La Légende de Bóyusú en Amazonie", *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, 6e année, n0 22, Paris, 1925.

(4) "Le fleuve Murú. Ses habitants. —Croyances et mœurs kachinaua", *La Géographie*, vol. 43, n0 4-5, 1925.

(5) "Le Haut Tarauacá", *La Céographie*, vol. 45, 1926

TEBBOTH, T.:

《Diccionario Toba》, *Revista del Instituto de Antropologia de la Univ. Nac. de Tucumán*, vol. 3, n0 2, Tucumán, 1943.

TEIT, J. A.:

"The Shuswap", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. Ⅳ, 1909.

TESCHAUER, S. J., Carlos:

Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas, 3e édição, Porto Alegre, 1925.

THEVET, A.:

Cosmographie universelle illustrée, etc., 2 vol., Paris, 1575.

THOMPSON, d'Arcy Wentworth:

On Growth and Form, 2 vol., new ed., Cambridge, Mass., 1952.

THOMPSON, J. E.:

"Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras", *Field Mus. Nat. Hist. Anthropol. Ser.*, vol. 17, Chicago, 1930.

THOMSON, M.:

"La Semilla del Mundo", *Leyendas de los Indios Maquiritares en el Amazonas Venezolano, Recopiladas por James Bou, Presentadas por*—. Mimeogr.

THOMSON, Sir A. Landsborough, ed.:

A New Dictionary of Birds, London, 1964.

THORPE, W. H.:

Learning and Instinct in Animals, new ed., London, 1963,

VAN BAAL, J.:

"The Cult of the Bull-roarer in Australia and Southern New-Guinea", *Bijdragen tot de taal-, land-en Volkenkunde*, Deel 119, 2e Afl., 'S-Gravenhage, 1963.

VAN GENNEP, A.:

Manuel de Folklore français contemporain, 9 vol. Paris, 1946—1958.

VELLARD, J.:

Histoire du curare, Paris, 1965.

VIANNA, U.:

"Akuen ou Xerente", *RIHGB*, t. 101, vol. 155 (1 de 1927), Rio de Janeiro, 1928.

VIMAITRE, Ch.:

Dictionnaire d'argot fin-de-siécle, Paris, 1894.

VIRGILE:

Géorgiques, texte établi et traduit par E. de Saint-Denis, 3e tirage, Paris, 1963.

WAGLEY, Ch. and GALVÃO, E.:

"The Tenetehara Indians of Brazil", *Columbia Univ. Contributions to Anthropology*, 35, New York, 1949.

WALLACE, A. R.:

A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro, London, 1889.

WATERMAN, T. T.:

"The Religious Practices of the Diegueno Indians", *UCPAAE*, vol. 8, n⁰ 6, Berkeley, 1910.

WEISER, F. X.:

Fêtes et coutumes chrétiennes. De la liturgie au folklore (Trad. française de: *Christian Feasts and Customs*, New York, 1954), Paris, 1961.

WELTFISH, G.:

The Lost Universe, New York, 1965.

WHIFFEN, Th.:

The North-West Amazons, London, 1915.

WILBERT, J.:

(2) "Problematica de algunos métodos de pesca, *etc.*", *Memorias, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, vol. XV, n⁰ 41, Caracas, 1956.

(3) "Los instrumentos musicales de los Warrau", *Antropológica*, n⁰ 1, p. 2-22, Caracas, 1956.

(4) "Rasgos culturales circun-caribes entre los Warrau y sus inferencias", *Memorias, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, t. XVI, n⁰ 45, 1956.

(5) "Mitos de los Indios Yabarana", *Antropológica*, n⁰ 5, Caracas, 1958.

(6) "Puertas del Averno", *Memorias, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, t. XIX, n⁰ 54, 1959.

(7) "Erzählgut der Yupa-Indianer", *Anthropos*, t. 57, 3-6, 1962.

(8) *Indios de la región Orinoco-Ventuari*, Caracas, 1953.

(9) "Warao Oral Literature", *Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia, Fundación La Salle de Ciencias Naturales*, Monography n⁰ 9, Caracas, 1964.

WILBERT, J., ed.:

The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences, A Symposium, Caracas, 1961.

WILLIAMSON, R. W.:

The Mafulu. Mountain People of British New Guinea, London, 1912.

WIRTH, D. M.:

(1) "A mitologia dos Vapidiana do Brasil", *Sociologia*, vol. 5, n⁰ 3, São Paulo, 1943.

(2) "Lendas dos Indios Vapidiana", *RMP*, n. s., vol. 4, São Paulo, 1950.

WRIGHT, A. R. and LONES, T. E.:

British Calendar Customs. England, vol. II. *Fixed Festivals, Jan.-May Inclusive* (Publ. of the Folklore Society, CII), London, 1938.

ZERRIES, O.:

(2) "The Bull-roarer among South American Indians", *RMP*, n. s., vol. 7, São Paulo, 1953.

(3) "Kürbisrassel und Kopfgeister in Südamerika", *Paideuma*, Band 5, Heft 6, Bamberg, 1953.



神话索引

I　按序号和主题

1. 新的神话

2. 第一卷中已部分地扼述的神话的补余

Ⅱ 按部落

[General Information]
书名=神话学 从蜂蜜到烟灰 du miel aux cendres
作者=（法）克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）著；周昌忠译
页码=537
ISBN=537
SS号=11892095
dxNumber=000006151033
出版时间=2007
出版社=该引擎未能查询到
定价：75.00
试读地址=http://book.szdnet.org.cn/bookDetail.jsp?dxNumber=000006151033&d=5A29C87800B25C87D2397F81735EE09E&fenlei=02150301&sw=%C9%F1%BB%B0%D1%A7

全文地址=http://ts9.5read.com/image/ss2jpg.dll?did=b27&pid=F3C99A358A936A78098FFDB836DB07E0C7B3B21DC67C5CA4C08499FF1D05571F7FFA006DF4113FC207CA6E662D942FFBD67BD183164CAC1E97F870D97769D2F2C0233EC15D2847C8928D6CDA18C1E4142465ED228DCEB07DE7817D78E1C89B469390176291F83D0F613448FD589889618FF4&jid=/